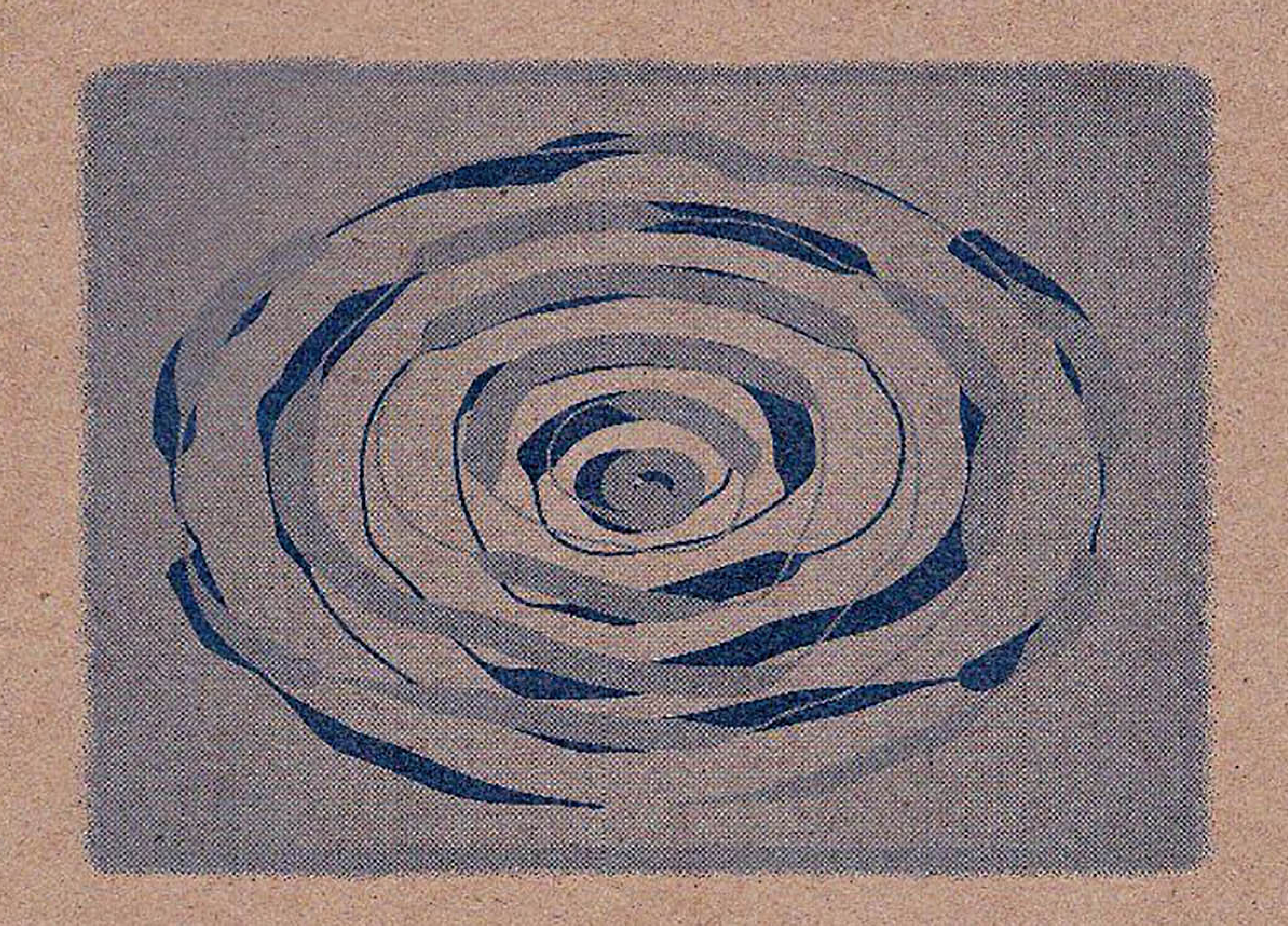
RODOLPHE GAGNON



Le Maître dans l'oeil du disciple



Université du Québec à Chicoutimi

RODOLPHE GAGNON

Le Maître dans l'oeil du disciple

*

Traitement de texte: Normande Lapointe

Coordination à l'édition: Suzanne Tremblay

Édition finale: Esther Cloutier

Maquette de la couverture
Idée originale: Richard Martel
Conception: Clémence Bergeron

Dépôt légal — 1er trimestre 1997

Bibliothèque du Canada
Bibliothèque du Québec

ISBN: 2-920730-41-X

Distribution: GRIR éditeur
555, boul. de l'Université
Chicoutimi (Québec)
G7H 2B1
Tél.: (418) 545-5534

Mais, ô Déesse, comme il est difficile à trouver, ce Maître qui, lui-même délivré de tout ego, peut réduire à néant l'ego d'autrui.

(MAHARTHAMANJARI, *Commentaire,* 1, traduction de Lilian Silburn)

TABLE DES MATIÈRES

- *SE METTRE EN APPÉTIT* 11
- *QUITTER LE RIVAGE DE L'ILLUSION* 13
- *PREMIÈRE PARTIE: PROPOS SUR LA RELATION MAÎTRE-DISCIPLE* 21

◊ Le rapport maître-disciple dans les univers éducatif, thérapeutique et spirituel 23
- Le maître de l'intelligence ou de la pensée 23
  - Observations relatives à la dynamique de la relation 26
  - Observations relatives à l'environnement institutionnel et technologique 31
- L'empathie ou le souci de l'autre 38
- La relation mentorale 42
- Le maître de la psyché ou du cœur 47
  - Le *moi* et le *soi*: Freud, Jung et les autres 47
  - La relation de l'*individu* avec l'*autre* 52
- Le maître de l'esprit ou du souffle 55
  - La Connaissance universelle et stable, le Soi 56
  - Psychothérapies et spriritualités en interaction 62

◊ Des questions incontournables 67
- Pourquoi recourir à un maître spirituel? 67
- Comment distinguer l'ivraie du bon grain? 71
- Quelles conduites pour le disciple? 77
- Comment apprécier le «niveau d'être» d'un maître? 83

• *DEUXIÈME PARTIE: LE RAPPORT MAÎTRE-DISCIPLE DANS DE GRANDES TRADITIONS SPIRITUELLES* 87

◊ La pensée grecque et les maîtres spirituels 91

◊ Le christianisme: «icônes vivantes» et «moment ignatien» 98
- • Les traditions copte et orthodoxe dans l'Orient chrétien 101
  - – Les apophtegmes et la tradition copte 101
  - – La tradition orthodoxe grecque et russe 108
- • Les traditions monastique et ignatienne dans l'Occident chrétien 114
  - – La période pédrastique et médiévale 114
  - – Maître Eckhart ou le docteur métaphysique-mystique 118
  - – Le «moment ignacien» et la direction personnalisée 122
  - – Le milieu dévot du XVIIe siècle français 127
- • Psychothérapie, féminisme et spiritualité, aujourd'hui 132
  - – Psychothérapie et spiritualité 132
  - – Féminisme et vie religieuse 137

◊ Le soufisme dans l'islam 141
- • Le *tasawwuf:* entre l'intériorisation et l'observance 142
- • La confrérie soufie: une fraternité indivisible 146
  - – L'évolution des confréries 147
  - – L'organisation des confréries 154
  - – La place des femmes 155
- • Le maître soufi et le disciple 157
  - – Le soufi se vit en Dieu 157
  - – Le «bouclier» du soufi en herbe 160
  - – De l'état de *murîd* à celui de *Walî* 164

◊ Le bouddhisme tibétain 170
- • Le Bouddha et les formes de bouddhisme 170
  - – Le Bouddha historique 170
  - – Les divers «véhicules» 174

• Évolution et spécificité du bouddhisme tibétain 177
– Contact, conversion et apostasie 177
– Développement et restauration de la vie monastique 179
– L'institution du Dalaï-Lama 180
– Jets de feu du dragon chinois 181
– La formation du ghéshé 183
• La relation lama-disciple 186
– Quelques maîtres qualifiés 187
– D'abord une éducation du coeur 190
– L'incontournable maître extérieur 191
– La dévotion, au coeur de la relation 195
– La sagesse en héritage 197
• Le monachisme bouddhique féminin 198

• *TROISIÈME PARTIE: LE RAPPORT MAÎTRE-DISCIPLE DANS LA VOIE SWÂMIJI-DESJARDINS* 207

◊ La vie quotidienne à Font d'Isière 210
• De l'aube au crépuscule 212
• Un environnement béni des dieux 213
• Les méditations silencieuses et guidées 215
• Les réunions de «questions-réponses» 217
– Les sujets abordés 218
– L'animation de ces rencontres 219
– La maïeutique ré-actualisée 221
• L'entretien particulier 223
• Le travail sur le corps 224
• Les travaux communautaires – le service 225
• L'heure des agapes 226
• Une documentation riche et variée 229
• Dans l'oeil des «permanents» 232
• La règle au service de la vigilance 234

◊ Arnaud Desjardins et le rapport maître-disciple 238
• Mon rapport à Arnaud Desjardins 238
– La Vigie: l'ouverture 239
– Font d'Isière (1): l'initiation 243
– Le lac Beauport: l'élargissement 246
– Font d'Isière (2): l'approfondissement 248

- Frelighsburg (1): l'enracinement 249
- Frelighsburg (2): l'inévitable questionnement 253
• Le rapport maître-disciple vu par Arnaud Desjardins (six réponses à des questions de visiteurs et de disciples) 257

◊ Le lying, une thérapie des émotions et une méthode de libération 268
• En revisitant mes premiers lyings 268
- Lotbinière, Québec (1er séjour): le tâtonnement du coeur 268
- Frelighsburg, Québec (2e séjour): l'ouverture du coeur 279
- Frelighsburg, Québec (3e séjour): la vibration du coeur 284
• En m'interrogeant sur le lying 290
- Pour une définition du lying 292
- Les étapes de progression du candidat 297

• *QUELQUES TRACES D'UNE DÉMARCHE DE RECHERCHE* 303

◊ Des caisses de résonance 303
◊ Une évolution dans l'expression 305
◊ Des mots pour agir 311

ANNEXE: Le sens de l'ego 315

BIBLIOGRAPHIE 321

GLOSSAIRE 329

SE METTRE EN APPÉTIT

Tout maître qui s'exprime libère des forces spirituelles.

Une insatisfaction existentielle, un besoin de cohérence, une inquiétude spirituelle, un désir de conjuguer connaissance et expérience, une tentation d'écriture pour mettre des mots à un processus de transformation, de connexion à mes profondeurs, autant de raisons qui se conjuguent et expliquent la mise en route de cet ouvrage sur la relation qui lie le maître et le disciple. S'y ajoute une raison extérieure: le regard porté sur cette relation est habituellement celui du guide qui en connaît les deux facettes ayant été lui-même disciple, ou celui du spécialiste disciplinaire qui la scrute, la dissèque et l'analyse. Mais qu'en pense l'acteur silencieux et discret, le candidat-chercheur qui est à la base de cette relation, qui la vit au quotidien? C'est ce regard que le présent essai, *Le maître dans l'œil du disciple*, rend public.

«C'est pour l'amour de *soi* que toutes choses sont chères», dit un vieux sage dans une des *Upanishad.* Ce propos rejoint un dicton largement partagé par les auteurs avancés en âge: avant cinquante ans, on écrit pour soi; après, on le fait un peu pour les autres. Âge magique, mythique ou charnière? Gilles Deleuze par exemple, dans *Qu'est-ce que la philosophie?*, estime qu'est alors venue «l'heure de parler concrètement». Ayant parcouru un bout de chemin, la vie commence d'être investie d'un sens... Si c'est «un peu» pour les autres que j'écris, pour qui alors? Certes, toute personne préoccupée par le rapport maître-disciple peut y trouver quelque profit (du moins je le présume), mais deux lecteurs sont plus directement visés: le candidat disciple qui risque ses premiers pas sur le chemin spirituel et cherche à se situer par rapport à un (éventuel) maître ou guide; l'étudiant universitaire de psychologie, d'éducation ou d'histoire des religions qui veut ouvrir un œil sur une «expérience intérieure». Quant aux avantages possibles, deux sont à mettre en relief: au plan théorique, débroussailler cette question dans ses perspectives historique, sociologique et métaphysique; au plan existentiel, vivre de façon plus consciente la condition d'aspirant disciple dans son rapport au maître.

* * *

Pour apprécier l'exploration de l'aventurier chercheur, pour approcher la dynamique de la relation de disciple à maître dans une démarche initiatique, j'offre un menu susceptible de réjouir l'intelligence et le cœur. Après les entrées pour une mise en appétit, je propose trois mets principaux:

- l'analyse du rapport maître-disciple à travers les univers éducatif, thérapeutique et spirituel;

- la traduction de ce couple dans quelques grandes spiritualités occidentales et orientales, notamment le christianisme avec les «icônes vivantes» et le «moment ignatien», le soufisme islamique et le bouddhisme tibétain[1];

- l'exploration de manière plus existentielle de cette liaison, dans la voie proposée par Swâmi Prâjñanpad et Arnaud Desjardins.

Et, pour que restent quelques traces de cette oeuvre de synthèse et d'enracinement, je partage le parfum que j'ai pu humer en approchant cette subtile et délicate relation.

---

1 J'expose les raisons de ce choix dans l'introduction de la deuxième partie.

QUITTER LE RIVAGE DE L'ILLUSION

Quiconque reste sur le rivage, ne pressentira jamais les secrets de la haute mer. (Henri CORBIN, *Terre céleste et corps de résurrection)*

UNE SOIF DE L'ÂME

Les ouvrages dans le champ des «sciences cognitives», bien que fort instructifs, me laissent sur mon appétit. C'est comme si, prisonniers d'une méthode réductrice, d'une grille de référence désincarnée du tissu humain[1], leurs auteurs en quête d'hyperrationalité passaient «à côté de la vie». M'habitent alors de façon viscérale deux questions: quelle place, même souterraine, ces chercheurs laissent-ils à la spiritualité? Confrontés à l'exigence de la nouveauté et du changement, prennent-ils seulement le temps de s'interroger sur les valeurs atemporelles à privilégier et les finalités à poursuivre, sur le sens de la vie[2]?

Me poser ces questions, ici et maintenant, n'efface pas mon insécurité, voire mon anxiété. Au contraire. Mais je sais que *ma soif de l'âme* ne pourra partager la quiétude et la sérénité que si j'accepte, à la manière d'un explorateur, d'approcher cette interrogation pour en ouvrir les horizons, les miens au premier chef. Je suis bien conscient, d'autre part, que l'évacuation de la transcendance dans notre société en pleine crise mutationnelle, laisse, chez moi comme beaucoup d'autres, un grand vide existentiel... que les mouvements religieux et les courants nouvelagistes ne sauraient combler.

---

1 C'est bien connu: de l'uniformisation de la méthode à l'uniformisation de la pensée, il n'y a qu'un pas, vite franchi...

2 Le travail des chercheurs servirait moins pour *trouver* la vérité, faire *avancer* les connaissances, que pour *prouver* auprès de leurs pairs qu'ils sont performants, selon le jugement radical porté sur eux par le sociologue Antoine Baby (Conférence prononcée au Québec, en 1995).

Le Nouvel Âge est plus un état d'esprit, une façon d'être et de vivre, qu'un mouvement spirituel, structuré, organisé. Son fil conducteur, nous dit Placide Gaboury, l'un des pionniers de ce bouillon de culture, «c'est le besoin de tout expérimenter par soi-même [...], c'est une mise en quête [...] de la paix, de la libération de toute oppression, tout contrôle et toute autorité. [...] Aussi, cette recherche peut-elle être ardente et systématique [...], mais elle peut aussi manquer de rigueur et de discipline» (1990, p. 13-16). Apparu en Californie au début des années '60, le *New Age* a trouvé sa première expression discursive dans *Les Enfants du Verseau* (*The Aquarian Conspiracy*) de Marilyn Ferguson.

Une démarche instituante

Deux voies principales d'accès à la connaissance, qui insistent sur la nécessité de ne rien croire sur parole, peuvent être empruntées dans ce travail de recherche:

- une première démarche m'invite, comme sujet-acteur en quête de vérité, à me démarquer, me distancer de mon objet de recherche pour découvrir la réalité (point de vue «rationnel», celui de la «connaissance-savoir»);
- une seconde consiste à m'investir subjectivement dans le traitement rigoureux de la question: vivre ce qui est à vivre, l'expérimenter par moi-même, puis le comprendre (point de vue «gnoséologique», celui de la «connaissance-sagesse», de la «connaissance-communion»).

A priori, je rejette toute grille d'analyse qui enferme dans l'obligation, sous prétexte de faire «scientifique», de retenir un appareillage sophistiqué et des variables prédéterminées qui reposent sur des conditionnements socio-idéologiques. De même que je ne peux faire mienne une voie de la connaissance qui oblige à faire l'expérience réelle (vérifier et ressentir) de tout ce qui m'est transmis, sous prétexte de faire «vrai». Pour une raison fort simple: je dois respecter ce qui correspond à mon niveau de compréhension et de

développement. Bien simplement, ma démarche de travail se veut instituante, intuitive, créatrice, en continuelle évolution, ouverte au dialogue et au métissage des approches tant occidentales (linéaires) qu'orientales (en spirale). En permanence la sève doit couler, l'énergie circuler, la vie se construire, de telle sorte que le triptyque «auteur-discours-lecteur» soit toujours dynamisé... par touches successives comme un tableau impressionniste, selon l'inspiration des moments d'écriture. Mais toujours cependant avec rigueur intellectuelle et ouverture de cœur, de telle sorte que ce que j'avance ou affirme soit le fruit de «judicieuses réflexions».

J'ajoute que c'est pour moi une occasion exceptionnelle d'apprendre à vérifier mes croyances, à les expérimenter, pour savoir ce qui constitue mes connaissances. Plus, c'est une *praxis* qui m'incite à l'adaptation de mes convictions à mes actes. C'est donc une expérience de vie, une affaire de sensibilité, et non seulement une opération intellectuelle.

Cette démarche de recherche — entre la saisie de l'instable et la contemplation de l'immuable — m'oblige cependant à poser des repères, des bouées, des phares pour canaliser les courants d'énergie. Pour l'essentiel, ils se ramènent aux trois suivants:

- *historiciser* le couple maître-disciple, c'est-à-dire le saisir dans son processus de formation, donc de mutation;

- *dialectiser* ce couple, c'est-à-dire le mettre en rapport avec ma propre démarche de croissance, tant dans mon expérience de maître en éducation que d'aspirant disciple en spiritualité;

- *caractériser* ce couple, c'est-à-dire le questionner dans son rapport à l'amour et à l'enseignement, pour le maître et dans son rapport à l'abandon et à l'apprentissage, pour le disciple.

C'est dire que l'accent n'est pas mis sur le descriptif de différents styles de maîtres ou de profils de disciples, mais sur la relation elle-même, «dans la dynamique transformante qu'elle instaure», selon l'expression fort pertinente de l'historienne des religions, Ysée Masquelier (1990, p.7). En d'autres mots, ce qui m'interpelle, à l'exemple de cette observatrice, c'est le mouvement de transmission,

la communication, qui devient communion, expérience vivante, impliquant deux êtres dans leur totalité organique, psychique et spirituelle, et tournés vers l'Absolu. Ce qui m'oblige à me situer sinon en marge du moins aux frontières de disciplines académiques ou universitaires, car les questions de transcendance s'accommodent mal de découpages disciplinaires.

La confiance et le doute

Comme chercheur intellectuel, ma confiance procède de la raison et de ce qui s'y rattache: les concepts, la logique, la compréhension, le raisonnement, donc de ma capacité de jugement et de discernement. Comme chercheur spirituel, ma confiance découle de l'intuition, de l'inspiration, du vécu, donc de ma capacité de voir et de ressentir. Or, à travers mon cheminement expérientiel et expérimental, mettant en action et en rapport les facultés de connaître et de sentir, le doute est «mon fidèle compagnon de voyage», dirait Arnaud Desjardins. En questionnant de façon systématique ma confiance, le doute me permet non seulement d'échapper aux pièges de la suffisance rationnelle et de la naïveté émotionnelle et empirique, mais de tendre vers l'écriture d'une œuvre transformatrice. Avec comme résultats inattendus: la bonification de ma confiance dans le travail de la pensée et le développement de ma confiance dans le travail du cœur.

Ce travail de recherche me permet donc de développer ma capacité à considérer le doute comme un élément essentiel de mon cheminement global (intellectuel, psychologique et spirituel). En effet, et comme m'y invite Sogyal Rinpoché, en remplaçant graduellement le «doute nihiliste» par un «doute noble», j'apprends à douter de moi-même, de mes convictions ou certitudes, de mes conditionnements et de mes attachements, pour prendre conscience que je ne sais rien et accepter de m'exposer réellement à la vérité (1993, p. 174-178). C'est en quelque sorte l'accueil du «doute radical», qui dépasse le sens commun.

DES MOTS POUR LE DIRE

«Ce que l'on conçoit bien s'énonce clairement». Ce célèbre vers de Boileau, je le fais mien en choisissant de jongler avec des mots tout simples, des mots de tous les jours, qui sont définis lorsque moins connus. Mais des mots et des expressions qui ont une saveur de mangue ou de chicouté, d'un fruit d'arbre tropical ou d'un fruit de savane nordique.

Le philosophe Gaston Bachelard mérite d'être écouté lorsqu'il invite à la méfiance face à un concept non dialectisé: celui-ci est alors porteur d'une «surcharge» de sens et risque de prendre tous les sens, comme le caméléon, reptile saurien qui change de couleurs selon les nécessités. Sans figer dans un carcan les concepts clés utilisés ici, attendu qu'ils prennent des sens particuliers selon les situations et les moments, des précisions sont de mises en cours de route. Tout au moins pour garantir l'utilisation d'un langage commun, pour éviter que les mots, tout en les accueillant dans leur mouvement, ne soient pris d'une manière trop «élastique», ne soient vidés de leur contenu.

Surtout que la terminologie, la précision conceptuelle est une difficile entreprise dans le champ spirituel car trois variables sont constamment en jeu: le niveau d'avancement sur le chemin de l'explorateur, le système de pensée particulier (la tradition) auquel on se réfère et le contexte dans lequel se déroule la communication. C'est le cas notamment de la rencontre, de la relation maître-disciple, cette «expérience intérieure» qui est fondamentalement au-delà des mots. Ces données sont à prendre en compte pour éviter de nager en plein paradoxe et d'avoir la désagréable impression de s'enliser dans un marais mouvant, bref d'y perdre son latin.

LE DIALOGUE DU *JE* ET DU *NOUS*

Dans le présent document, le *nous* s'impose: par solidarité avec et respect pour mes guides intellectuels et spirituels. C'est lorsque la contribution personnelle émerge suffisamment du *nous* que le *je* — sans être une imposture —, surgit, se dit, s'écrit. Pourtant ce *je*, dès son expression, se sent en communication étroite avec les autres

«je» rencontrés sur sa route. D'ailleurs le premier souhaite vivement, tout au long du récit, se montrer fidèle aux discours des seconds et reconnaissant de leur précieux concours, voire même constituer un autre lieu d'expression de leurs pensées et de leurs pratiques.

Et encore, le *je-moi,* plutôt instable et incohérent malgré sa quête de l'unité, recouvre, selon les moments d'écriture, différents personnages: tantôt le professionnel universitaire, tantôt le chercheur spirituel, tantôt l'adulte infantile, etc. Ce *je* au pluriel cherche toujours cependant, malgré l'éparpillement, à être attentif aux paroles de Swâmi Ramdas: «Vous devez être un instrument conscient, pas être comme un stylo qui ne sait absolument pas ce qu'il est en train d'écrire» (cité par A. Desjardins, 1980, p. 226).

J'ajoute: le *je* peut aussi, selon le contexte, englober le lecteur ou la lectrice qui trouve un écho ou une résonnance à son expérience personnelle, qui a le goût d'approfondir les réflexions offertes en partage. Donc, à chacun, à chacune, de prendre plaisir à devenir coauteur(e) de ce document.

LE *JE* LOCUTEUR ET LE REGARD DE L'*AUTRE*

Oeuvre de synthèse, cet ouvrage est aussi, dans sa dernière partie, travail d'enracinement et d'expérimentation qui emprunte, pour se construire, à la méthode des histoires de vie. Comme «science de l'individuel, du singulier», cette approche de recherche rend possible «l'union du plus personnel au plus universel». Jouant à la fois sur l'autobiographie, sur l'auto-analyse et l'autodéveloppement, elle permet à l'auteur de comprendre et interpréter le cours de sa vie, de produire sa vie.

Pour faire coïncider le sujet parlant avec le sujet parlé, le regard sur *soi*, porté par le locuteur, s'enrichit du regard que l'*autre* (l'accompagnateur, l'interlocuteur) porte sur lui. Processus donc d'articulation, d'un double face à face qui exige, du «sujet social», rigueur et labeur (Pineau et Marie-Michèle, 1983).

Remarques précautionneuses

Juste pour savoir sur quel pied danser, quel œil ouvrir ou quelle faculté éveiller...

- Ce n'est pas un ouvrage de spiritualité, bien que certaines questions m'y conduisent. Je les aborde alors avec prudence, car je ne les ai pas «traversées et dépassées» (pour user des mots tranchants de Placide Gaboury). Ni le dogme ni la morale des traditions visitées ne retiennent l'attention, mais la méthode pour accéder à l'expérience, à la vie intérieure et surtout à ce qu'elle engendre entre un guide et son élève.

- La démarche et le produit de ce travail s'expriment dans la liberté, sans crainte du jugement de collègues universitaires («Est-ce conforme aux canons de la science?») ou de l'appréciation de maîtres spirituels («Est-ce conforme à l'orthodoxie de telle ou telle tradition?»). Donc cet écrit, tout en reposant sur la nécessaire et salutaire consultation de certains d'entre eux, n'engage que l'auteur de la présente aventure[1].

- Ce travail se veut sans lourdeur pédagogique bien qu'il ait des préoccupations didactiques, comme donner des informations de base avant d'aborder une question spécifique, fournir des repères historiques, utiliser la trame pour fournir des clés de compréhension, présenter les notes complémentaires au bas des pages, regrouper les références bibliographiques à la fin de l'ouvrage, etc. Le lecteur ou la lectrice gagnera à suivre le plan proposé, sans pour autant étouffer sa fantaisie, son goût de vagabondage.

- Toujours se rappeler, chemin faisant, que la transmission d'une connaissance est au cœur de la relation entre un maître et

---

[1] Des personnes qui m'ont fait bénéficier de leur savoir et de leur expérience, je remercie tout particulièrement **Arnaud Desjardins** et **Eric Edelmann**, guides spirituels, **Romain Gaudreault** et surtout **Louis Hébert**, sémioticiens. Les premiers ont été indirectement mais constamment associés à la genèse et à l'écriture de cette étude; les seconds ont commenté avec rigueur le manuscrit.

un disciple. D'une connaissance non seulement vaste, horizontale — qui est celle du savoir intellectuel, de l'érudition, des concepts —, mais d'une connaissance profonde, verticale — qui est transformatrice, concrète, vécue, expérientielle —. Dans cette optique, les *Je pense, donc je suis* et *Connaître, c'est être* se fécondent mutuellement.

PREMIÈRE PARTIE

PROPOS SUR LA RELATION MAÎTRE-DISCIPLE

Et je n'ai plus peur. Dire la vérité, une vérité que je ne connais pas, que je cherche, que je n'ai pas encore trouvée. Ce n'est que comme ça que je pourrai vivre. (Frederico FELLINI, *Huit et Demi*, paroles de Guido)

Cette première exploration, de nature plutôt conceptuelle et épistémologique, cherche d'abord à instrumenter sur le rapport qui lie le maître et le disciple dans les univers où logent l'intellect, la psyché et l'esprit. Elle vise aussi à mettre en relief les points de convergence et de divergence, dans l'expression de cette relation, entre les domaines ou champs d'application considérés. Elle interroge enfin la nécessité d'un guide pour un chercheur spirituel et précise, si tel est le cas, certaines caractéristiques attendues des deux acteurs en présence.

LE RAPPORT MAÎTRE-DISCIPLE DANS LES UNIVERS ÉDUCATIF, THÉRAPEUTIQUE ET SPIRITUEL

Privons-nous d'approcher de façon trop frontale le rapport maître-disciple en spiritualité. Faisons plutôt de l'analogie notre meilleure alliée. En posant nos premiers regards sur l'éducatif et le thérapeutique, nous ferons éclater la problématique du rapport maître-disciple dans le champ spirituel.

LE MAÎTRE DE L'INTELLIGENCE OU DE LA PENSÉE

Hassin courut immédiatement s'asseoir aux pieds de Belzébuth et dit d'un ton câlin: – Parle-moi de ce que tu voudras, cher grand-père. J'entendrai n'importe quelle histoire avec joie, puisque c'est toi qui la raconteras.
– Non, répondit Belzébuth, interroge-moi sur ce qui t'intéresse le plus. Cela me fera plaisir de parler avec toi de ce que tu as particulièrement envie de connaître.
(GURDJIEFF, *Récits de Belzébuth à son petit-fils*, t. 1, p. 82)

À l'aube du XXIe siècle, le *savoir* connaît un développement gigantesque dont l'accumulation, la consignation, la diffusion et la transmission sont de moins en moins liées à des personnes comme «mémoires vives», mais à des bibliothèques, des mémoires d'ordinateurs et des banques de données[1]... Dans cette conjoncture de démesure des connaissances et d'explosion de la technologie de l'information, quelle place reste-t-il non point aux «répétiteurs scolaires» mais aux «maîtres éducateurs», c'est-à-dire à ceux qui, à leurs élèves ou étudiants, «enseignent ce qui ne s'apprend pas» (dans les livres), selon l'expression dérangeante de Claude Geffré (1990, p. 227)? Quelle place reste-t-il à ceux qui éclairent plutôt qu'ils ne renseignent? Car, comme le déclarait Héraclite d'Éphèse il y a 2500 ans, «savoir beaucoup de choses n'apprend pas à être intelligent».

L'enfant observe et imite ses parents, ses premiers maîtres, pour effectuer les apprentissages de base de la vie; l'élève s'en remet à son maître pour explorer les rudiments de l'écriture, de la lecture et du calcul; l'apprenti charpentier ou menuisier fait confiance à son maître pour lui apprendre l'exercice du métier; l'artiste en herbe fait appel à son maître pour l'initier aux techniques de la peinture, de la sculpture, de la tapisserie, de la danse ou de la musique; l'aspirant astro-physicien attend de son maître qu'il l'aide à percer les secrets de l'univers... De tout temps, dans les sociétés anciennes, modernes ou postindustrielles, la transmission du *savoir* s'est inscrite en bonne part dans un rapport de *maître à disciple* (dimension verticale) et, son prolongement, dans un rapport de *disciple à disciple* (dimension horizontale). Et l'école, comme institution sociale, n'a fait que formaliser cette tradition. À cette triple différence toutefois, croissante dans le temps, faut-il ajouter: que le maître unique et généraliste fait place au maître multiple et spécialiste; que le temps de rencontre, de fréquentation avec le même maître, rétrécit comme peau de chagrin; que le développement technologique, avec l'imprimerie et le micro-ordinateur, modifie le rapport au savoir. Sans omettre le fait, comme l'a démontré Ivan Illich, que l'institutionnali-

---

1 Par exemple, INTERNET est devenu le plus vaste marché d'informations au monde. Via le courrier électronique (un médium à mi-chemin entre l'écriture traditionnelle et la conversation verbale), c'est en quelque sorte un «non-lieu» universel qui prend naissance.

sation de la relation maître-élève engendre progressivement une scolarisation de la société, de la culture toute entière (*Une société sans école*, 1971).

Sur l'essentiel cependant, point de changement: l'école est un *raccourci,* le maître un *guide* et la personne en apprentissage un *disciple.* Caricaturons un peu, agrandissons l'image pour mieux la saisir, tout en gardant à l'esprit les possibilités d'apprentissage de l'autodidaxie, possibilités liées au nécessaire ancrage dans son milieu de vie — pour le comprendre et le façonner. Sans l'école et les maîtres, chaque être humain serait obligé de partir à zéro, d'inventer la roue, le moulin à vent et le moteur à deux temps, de construire la linguistique, la biologie et la mécanique ondulatoire ou quantique... Pour enraciner cette image de nécessaire filiation, mon ancien maître de métaphysique Jean-Paul Desbiens[1] empruntait à un esprit universel, Pascal, cette *pensée*: «La suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement».

À son image, le maître engendre d'autres têtes bien faites comme le lui commande Montaigne. Pour ce faire, il transmet certes un ensemble structuré de connaissances que les maisons de formation et la civilisation lui ont léguées, mais aussi sa propre expérience (plus ou moins riche selon les acteurs). Il peut donc guider l'étudiant-disciple sur la voie de la maîtrise d'une technique, d'un art, d'une instrumentation conceptuelle ou méthodologique, d'un contenu

---

1 Heureux celui ou celle qui, dans son histoire scolaire, peut affirmer: «J'ai eu un maître»... Des instituteurs et professeurs qui ont contribué à ma formation, j'accorde une place particulière au penseur libre Jean-Paul Desbiens f.m.s., auteur du «best seller» *Les insolences du frère untel* (1960). En accord avec Robert Saletti (*Le Devoir*, 13 et 14 nov. 1993, d4), je note: sa capacité de mettre à l'épreuve sa foi chrétienne (non alignée sur celle de l'Église officielle) en la confrontant aux exigences quotidiennes de la vie; sa passion du questionnement systématique tout en discourant (et parfois en pérorant); son rôle de résistant à l'éphémère, aux modes passagères (quoiqu'il ait tendance à classer sous cette rubrique le féminisme et le socialisme scientifique). J'ajoute: sa prodigieuse facilité à ramener les questions abordées vers les situations concrètes.

disciplinaire, bref dans la constitution d'un *corpus* de connaissances organisées et d'habiletés éprouvées.

Cette réflexion introductive formulée, des observations générales nous semblent devoir être faites, pour bien camper le champ de l'éducatif et introduire, par la bande, aux univers thérapeutique et spirituel. Elles concernent la dynamique de la relation étudiant-formateur, mais aussi l'environnement dans lequel cette relation se développe.

Observations relatives à la dynamique de la relation

- Un rapport privilégié. En Occident, la qualité de la relation professeur-étudiant dans un lycée ou un collège contemporain (à plus forte raison dans une université) n'a plus la même profondeur ni la même intimité que celle vécue, par exemple, dans la Grèce du Ve siècle av. J.-C. ou l'Europe du XIIIe siècle ap. J.-C. Maîtres de collège éphébique et maîtres de corporation entretenaient, avec leurs disciples, des rapports privilégiés tantôt de pédérastie, tantôt de compagnonnage. Sur l'éducation grecque, à l'époque classique du moins, s'imposent les propos du professeur H.-I., Marrou:

  > Le rapport de maître à disciple restera toujours, chez les Anciens, quelque chose du type d'amant à aimé; l'éducation était moins en principe un endoctrinement technique que l'ensemble des soins dispensés par un aîné plein de tendre sollicitude pour favoriser la croissance d'un cadet brûlant du désir de répondre, en s'en montrant digne, à cet amour (1948, p. 62).

  Sur la formation des artisans à l'époque médiévale, rappelons que l'accès à une corporation de métiers, à une association d'artisans, nécessitait chez le candidat un apprentissage sur le chantier qui passait par trois stades ou états successifs: il est d'abord apprenti, ensuite compagnon, enfin maître. Cet apprentissage s'effectuait dans le tissage de rapports humains étroits et quotidiens.

Une telle intensité dans la relation engendrait naturellement une très grande solidarité entre les maîtres et les disciples. Cette solidarité s'est bien relâchée depuis l'avènement de la «massification scolaire», la diversification des champs d'étude et des programmes, et, après l'arrivée du livre, celle d'un nouvel instrument d'apprentissage, l'ordinateur.

- L'amour dans le regard. La démocratisation de l'enseignement, conjuguée à l'obligation d'une fréquentation scolaire prolongée, a modifié le rôle du maître en accentuant le volet «diffuseur de savoir» au détriment de la construction de rapports humains entre les acteurs. Cependant cette mutation dans la relation ne peut, ne doit se traduire par l'absence d'amour dans le regard du maître: amour de la matière ou de la discipline enseignée certes, mais surtout de l'élève ou de l'étudiant dont il est co-responsable de la croissance, du développement. Or, malgré les progrès technologiques, l'amour reste encore le meilleur véhicule par lequel transite la connaissance: «on instruit bien que lorsque l'on aime bien» garde sa prégnance. Les chercheurs contemporains en psychopédagogie se font les héritiers de la Grèce ancienne lorsqu'ils insistent sur l'importance du lien affectif. En effet, les Hellènes se méfiaient de la science purement livresque et concevaient l'enseignement comme une chose vivante. D'après Robert Flacelière (1971, p. 89-90), Socrate, à cet égard, reste le grand modèle: il a donné l'exemple très pur de la pédagogie fondée sur l'amour. Pour lui, l'amant (*l'éraste*) digne de ce nom est à la fois un initiateur à la vie de l'esprit, un guide et un modèle pour son aimé (*l'éromène*).

- Comprendre et ressentir. L'éducation est avant tout émotionnelle et réflexive, non disciplinaire ou transitive, car c'est d'abord à la connaissance de *soi* et à la mise en relation avec l'*autre* qu'elle doit mener. Cela signifie concrètement que l'élève où l'étudiant doit pouvoir opérer, grâce à ses maîtres, le passage de son monde limité et égoïste à un monde ouvert et généreux, pour arriver à comprendre avec son intellect et à ressentir avec son cœur «les réalités de l'existence sans être porté par ses émotions» (Arnaud Desjardins, *À la recherche du Soi)*. Mais des maîtres qui soient des «autorités», par ce qu'ils

sont plus que par leurs connaissances théoriques et méthodologiques.

- S'accoucher grâce à l'autre. De l'inscription millénaire du temple de Delphes *Connais-toi toi-même et tu connaîtras l'univers et les dieux* à l'exhortation contemporaine d'Albert Jacquart *Construis-toi toi-même*, il y a une continuité indéniable, voire indéfectible dans la finalité, la mission éducative. En effet, me connaître, me construire, c'est répondre à la question qui transcende toutes les autres: «qui suis-je?», «quelle est ma vraie nature?» L'une et l'autre sentences partent d'un même constat: que l'on se connaît ou se construit grâce aux liens que l'on tisse avec les autres, au premier chef ses maîtres, qui nous aident à sortir de nous-mêmes, à nous émanciper, à nous accoucher, à découvrir la vérité que l'on porte en soi; qui nous aident à prendre appui sur nos questionnements, nos aspirations, notre vécu, notre dynamique propre. C'est la *maïeutique*. Le mot «éducation» ne vient-il pas du latin *educere* qui signifie: «conduire hors de»?

- Apprentissage et liberté. Dans le milieu de l'enseignement, le rapport maître-disciple ne s'inscrit ni dans une filiation directe ni dans une dépendance ou soumission intellectuelle totale. Chaque instituteur ou professeur tient à affirmer son originalité, sa personnalité, à se démarquer de ses maîtres, à transformer l'enseignement reçu selon son génie propre, bref à garder son esprit libre. Cela est nécessaire pour favoriser, chez l'étudiant, le développement de son esprit critique. Ce qui exige de placer devant lui d'abord des faits, dûment expliqués, et non des opinions et des conclusions, pour que celui-ci, après examen et vérification, apprenne à travers ses expériences à se diriger lui-même. Vient alors le moment de la discussion, voire de la confrontation entre les acteurs... Cela est nécessaire aussi pour rendre le formateur prêt à accepter la remise en cause, par l'étudiant, de ses enseignements. Ce qui demande de l'humilité, beaucoup d'humilité, laquelle passe par l'acceptation du droit à l'erreur, à l'imperfection.

Distinguant le «critique» du «critiqueux», le sociologue Fernand Dumont (1994) dit du premier: c'est celui qui peut discerner entre les modes temporaires et les vraies prémisses de l'avenir; c'est celui qui a le courage d'écarter les broussailles des informations hétéroclites pour retrouver les données essentielles; c'est celui qui est capable de faire dialoguer les opinions avant de prendre parti; c'est celui qui épouse les idéologies sans renoncer à sa liberté; c'est celui qui n'admet les résultats qu'après avoir examiné les démarches qui y ont conduit.

- Apprentissage et temps. *«Tu n'es pas obligé, à ton âge, de t'acquitter de ton existence. [...] Chaque chose vient en son temps»*, dit Belzébuth à Hassin (1983, p.80-81). En effet, il y a des compréhensions possibles seulement lorsqu'on a parcouru un bout de chemin, parfois toute une vie, car les apprentissages fondamentaux demandent du temps (lequel ne se comprime pas) et une maturation intérieure. Par expérience, l'on sait que la compréhension d'une question est progressive, qu'elle se fait souvent par bonds. Le vieil adage «tu comprendras plus tard», est plus vrai qu'on ne l'imagine... dans la mesure où il ne sert pas à étouffer, chez le disciple, chez l'étudiant, le désir de connaître. Au contraire, son rappel devient l'occasion d'une semence pour une récolte future.

- Le désir d'apprendre. Les reproches des élèves et des étudiants à l'égard de leurs professeurs et de leurs institutions n'échappent à aucune période de l'histoire de l'éducation. En jouant à la fois sur le sérieux et l'humour, la rigueur et l'indulgence, retenons une affiche, oui une simple affiche fabriquée et coloriée aux pochoirs suivant les procédés de l'Imagerie d'Épinal[1]. Intitulée «Réforme des messieurs les écoliers», cette œuvre éditée en 1850 comprend seize illustrations polychromes enrichies de commentaires. Lisons les titres les plus significatifs:

---

1 *Images d'Épinal*, thème d'une exposition tenue au Musée du Québec, a fait l'objet, sous la signature de Louise Julien, d'un «papier» fort savoureux: «Métier: prof», dans *Le Devoir*, (23 janv. 1996, B1).

- Les écoliers iront à l'école quand cela leur plaira[1].
- Le professeur qui aurait donné un pensum ou vexé un élève, devra lui faire des excuses.
- On pourra sortir de l'école quand on s'y ennuiera.
- On ne sera pas forcé de savoir ses leçons.
- Tout le monde sera premier [...], aura des prix.

Dans la même veine, retenons un autre document produit juste avant la contestation universitaire de Mai 68: *Lettre à une maîtresse d'école* (1967). Écrite à leur ancienne institutrice et, à travers elle, au corps professoral, par huit élèves de Barbianna (petit village toscan), cette lettre publique dénonce tout instituteur ou professeur:

- qui n'écoute que sa propre voix plutôt que de donner la parole aux étudiants;
- qui use d'un langage et donne des enseignements coupés de l'histoire et de la géographie des étudiants;
- qui se contente d'occuper de façon uniforme les étudiants sans s'occuper de façon particulière de ceux qui rencontrent plus d'obstacles sur la route de leur apprentissage;
- qui reste indifférent au sort des étudiants qui ne viennent plus au cours, plutôt que de les accompagner, de les porter dans son coeur;
- qui, dans ses examens, ne met pas les difficultés en proportion de ce qui peut se présenter dans la vie courante ou professionnelle;
- qui, dans l'appréciation des productions des étudiants, émet des jugements de valeur plutôt que de fournir des instruments de travail.

Une nécessaire «réforme» est toujours fondée, même en nos temps de démocratie, car elle renvoie au respect de l'étudiant et à sa motivation intrinsèque, moteur de l'apprentissage, et non à la paresse et au libertinage. Motivation qui peut être activée, animée par le professeur qui a la maîtrise de sa «matière» et la passion de son «métier», qui sait aller «au-delà du livre», créer

1 Reconnaissons que la règle de la présence obligatoire dans une société démocratique ne fait pas bon ménage avec la liberté de réunion.

des conditions pour favoriser l'apprentissage de l'émerveillement, de la curiosité et de la découverte. Pour «communiquer aux étudiants l'amour du savoir et le désir d'apprendre et non pour imposer l'ignorance», ajoute le linguiste et anarchiste Noam Chomsky.

Révélatrice est, dans la foulée de Summerhill, «l'école alternative», construite sur un projet pédagogique, qui émerge lorsque l'école instituée se dépersonnalise, devient trop contraignante pour ceux qui la fréquentent. Se tissent alors des rapports étroits entre enseignants et élèves (et parents) pour faciliter l'atteinte de certains objectifs: le plaisir d'apprendre et de comprendre, la confiance dans l'intelligence et le respect du cœur, la responsabilité et la prise de risque, la gestion du travail et des relations humaines, l'apprentissage de la liberté et la quête du bonheur.

Que ces améliorations aient des effets heureux sur l'apprentissage et créent un nouveau style de vie, cela est indéniable. Mais, comme le soutient l'artisan de la déscolarisation de la structure sociale et culturelle, Yvan Illich, la réalité profonde peut demeurer la même: d'une part, si le but de l'école n'est pas révisé pour assurer à tous des possibilités d'éducation égales; d'autre part, s'il n'y a pas de remise en cause de la conception même de l'acquisition du savoir, qu'il s'agisse d'enseigner ou de s'instruire. Par exemple, dans cette école — qui ne choisit d'enseigner que ceux qui satisfont aux mesures définies au préalable par le contrôle social — l'étudiant, au lieu d'apprendre avec des personnes qui en ont la maîtrise à s'occuper de ses grands-parents, s'instruit sur les divers services que la société (l'État) doit offrir aux personnes âgées. Il saura comment contester, mais ne saura comment soulager (1971, p. 27, 29 et 211).

Observations relatives à l'environnement institutionnel et technologique

- Fabriquer son information. L'atmosphère hyper-médiatique dans laquelle nous sommes plongés en cette fin de millénaire

nous éloigne constamment de notre propre expérience comme voie d'accès aux connaissances. En effet, les médias, en accéléré et en prédigéré (la télévision surtout), nous inondent d'informations disparates et redondantes, et nous placent dans un état de réceptivité passive où l'assimilation ne peut être que superficielle. Comme si, à l'heure des inforoutes électroniques, à l'heure du mariage du petit écran, de l'ordinateur et de la télécommunication, les modes d'apprentissage étaient en train de muter, comme si notre armature intellectuelle était ébranlée. Des indices ou indicateurs? L'enseignant-chercheur Sven Birkets (1994) nous en fournit quelques-uns: d'une part, une notion de temps fragilisée, une concentration réduite pour des activités soutenues, un travail d'approfondissement en perte de vitesse, une subjectivité en pleine expansion; d'autre part, une capacité améliorée d'embrasser des situations complexes, de s'ouvrir aux changements, de vivre l'éclatement des valeurs et des institutions, d'accroître la place de l'imaginaire. Birkets va jusqu'à parler d'un nouveau tournant de la civilisation humaine aussi effervescent que celui qui a marqué le passage de l'oral à l'écrit. Dans la même veine, le professeur de communications Michel Cartier, s'intéressant au passage du code typographique (la Renaissance) au code médiatique (l'époque actuelle), professe: «L'utopie finale, c'est que chaque citoyen devienne son propre fabricant d'information. C'est un peu la même utopie qui animait le monde quand l'imprimerie est arrivée: que tout le monde soit son propre copiste».

Fabriquer son information à partir de quelle expérience, celle des autres surtout ou la sienne propre d'abord? Telle est la question, et la différence entre le mirage et l'émancipation! Il faut n'y voir ici aucun triomphe de l'hyper-subjectivisme mais une nécessaire référence à soi. Question qui n'est pas tout à fait étrangère à celle du danger de développer une pensée unidimensionnelle par l'impossibilité, pour la machine, «de livrer la négation qui est inscrite dans la réalité positive», parce qu'elle limite l'étudiant à des réponses positives sans possibilité de critique. Lorsqu'il nous rappelle l'enseignement de Friedrich Hegel: «Le pouvoir du négatif est le principe qui préside au développement des concepts», Gilles Demers nous

invite, face à la technologie éducative, à ouvrir un troisième oeil[1].

Le sujet est neuf, les vues parfois éloignées[2]. Reste que les nouveaux dispositifs d'accès à la connaissance rejoignent fondamentalement l'acte d'enseigner et qu'ils interpellent viscéralement la relation pédagogique. Parmi les possibilités qu'offrent les nouvelles technologies de la communication et de l'information, la formation à distance et l'individualisation de l'apprentissage sont à mettre en relief. D'autre part, n'allons pas jeter le discrédit sur INTERNET qui, contrairement à la télévision, oblige à fouiller, fouiner, fureter et permet même de dialoguer (pensons aux réseaux virtuels, aux groupes de discussion). Cependant, comme le précise le célèbre astrophysicien Stephen Hawking, invité à se situer par rapport à ce système: «On peut travailler sur INTERNET [pour faire des enseignements et des recherches], mais il faut de temps en temps être face à face pour faire avancer les choses» (1995). La Commission internationale sur l'éducation pour le 21e siècle, créée par l'UNESCO et présidée par Jacques Delors, dans son rapport intitulé *L'éducation. Un trésor est caché dedans*, va dans la même direction: «les technologies les plus avancées ne [peuvent] venir qu'à l'appui du rapport (transmission, dialogue, confrontation) entre l'enseignant et l'enseigné.» Et pourquoi toujours «naviguer» sur l'autoroute électronique quand le collègue d'à-côté, étudiant ou professeur, aimerait participer à la vie de l'esprit qu'est la vie de l'école ou de l'université... Certes, grâce aux médias, le monde est devenu un village global où tout le monde peut instantanément avoir accès au monde entier, encore faut-il ne point ignorer son environnement immédiat. Espace mondial et

---

1 Gilles Demers, «Technologie éducative. La machine à enseigner», *Le Devoir,* 10 juillet 1996, A7.

2 Sur le sujet, lire: de Jean-Claude Guédon, *La Planète cyber, Internet et cyberespace* (1996); de Paul Virilio, *Cybermonde, la politique du pire* (Textuel, 1996); de Pierre Lévy, *L'intelligence collective – Pour une anthropologie du cyberspace* (La découverte, 1995).

temps mondial doivent compléter et redéfinir mais non annihiler le spatio-temporel local.

- En rupture d'équilibre. En milieu universitaire, «l'acte d'apprendre semble mis en ballottage tout autant que l'acte d'enseigner», déclare le philosophe et sous-ministre de l'Éducation du Québec, Pierre Lucier. Étayons son affirmation.

  La communauté universitaire («universitas»), dès son origine à l'époque médiévale, est le lieu où maîtres et disciples, dans le dialogue et la recherche constante de la vérité, travaillent conjointement aux tâches de formation (enseignement) et d'apprentissage (étude). À Bologne, à Paris, à Oxford ou à Coïmbre, la référence ultime c'est la compétence du maître, c'est-à-dire sa capacité à «se donner» à l'autre, sa présence engagée, sa maîtrise d'un savoir sans cesse en évolution et son génie de transmettre la démarche épistémologique d'une discipline[1]. C'est ce guide disponible, généreux et cultivé, que recherche le candidat, pour se faire accueillir et pouvoir parcourir un bout de chemin à ses côtés, le temps nécessaire à apprendre à penser, à construire et organiser ses connaissances, donc à se connaître et à se construire lui-même.

  Fixée au XIXe siècle par l'Allemand Humbold qui la conçoit, de façon idéaliste, comme «incarnation de l'unité du savoir et de la culture», l'université occidentale sera traversée par deux autres courants ou influences majeures qui la façonneront: l'élitisme de l'institution française et l'utilitarisme de certaines institutions anglaises et américaines. En fait, l'université oscillera entre deux pôles: l'un reposant sur l'abstraction, l'ascèse, le retrait du monde; l'autre, sur le concret, le grand nombre et l'implication dans le monde. Aujourd'hui, s'y ajoute un autre trait dominant: plus que jamais, l'université est

---

1 Avec Pierre Lucier, ouvrons l'annuaire de 1548 des cours proposés à la célèbre Université d'Ingoldstadt: «Professeur Jean Lorich, orateur et poète reconnu, enseignera la langue grecque avec beaucoup de soin et de foi, en joignant toujours, pour le bien et l'utilité des étudiants, l'étude d'Homère et d'un auteur grec à l'étude des règles de la grammaire.»

structurée, organisée, rigidifiée et bureaucratisée, l'autorité étant devenue une sorte de corps étranger à l'institution.

Si l'université reste, comme le prescrivaient les chartes (pontificales et royales), le lieu de la tradition humaniste où se poursuit dans la liberté (de plus en plus relative) «l'expérience de l'esprit», elle est, d'après Michel Freitag, «moins tournée vers la production de synthèses des acquis théoriques et pratiques à caractère universel et normatif». Parce que la recherche est de plus en plus pointue, spécialisée, et que les réseaux de recherche où circule la connaissance se substituent au vieux modèle universitaire de concentration du savoir reposant sur la concentration de savants, de bibliothèques, de laboratoires, «là où les gens venaient s'abreuver», dira le philosophe Michel Serres[1]. De plus, l'université connaît un malaise certain dans sa nature même, dans sa mission fondamentale faite de «transmission» et de «progrès». En effet, l'importance démesurée apportée au développement de la fonction «recherche» (lire: recherche subventionnée ou commanditée) engendre un sous-développement de la fonction «enseignement», surtout au premier cycle[2]; d'autre part, la surévaluation de la recherche à retombées économiques se fait au détriment de la recherche libre (non subventionnée, individuelle, artisanale, qualitative) qui rend possible les synthèses en profondeur et contribue à former les étudiants. Assurément une réconciliation s'impose pour que soit enrayée cette rupture d'équilibre qui perturbe la qualité de vie de l'université et remet en cause sa finalité éducative.

Cela a comme corollaire, chez l'étudiant d'aujourd'hui, que la place et le temps consacrés à sa formation universitaire ne sont

---

1 Les propos de Michel Freitag et de Michel Serres, tenus dans le cadre d'un colloque à l'Université du Québec à Montréal, sont rapportés par Paul Cauchon et Normand Baillargeon dans *Le Devoir* des 1er et 12 avril 1994. Le sociologue Freitag développe sa pensée critique dans *Le Naufrage de l'université* (Nuit Blanche / La Découverte, 1996).

2 On arrive à considérer comme normal qu'un professeur ne soit pas un «bon enseignant», voire ne donne aucun enseignement ou presque...

plus exclusifs et concentrés comme par le passé. Inscrites dans un processus de formation permanente et effectuées dans des lieux diversifiées, les études sont allégées et cohabitent ou alternent avec l'occupation d'un emploi (précaire ou à temps partiel la plupart du temps) et la jouissance de loisirs (assujettis à un consumérisme débridé plutôt qu'orientés vers le développement de la personne). Se vide alors de son sens la communauté estudiante faite de discussions-confrontations, de compagnonnage, de lecture et d'écriture assidues... et d'animation (les quatre cents coups) dans la cité.

Comme si la formation universitaire, dans notre univers de consommation instantanée, perdait son statut de «valeur» et devenait une «marchandise», un «produit» qu'il faut stocker et distribuer: les professeurs participent à «l'embauche d'une sous-traitance» à statut précaire (des chargés d'enseignement et des assistants de recherche); les étudiants, réduits au rôle de clientèle, «magasinent leurs cours ou crédits-formation»... Bref, deux rôles banalisés qui demandent à être revigorés.

- Citoyens ou consommateurs. Le couplage de plus en plus étroit, dans notre société de consommation, de l'éducation et de l'économie, risque de conduire à l'asservissement de la première par la seconde. Et à la mutation de la relation éducative en relation commerciale. Un indice qui ne trompe pas: la fourniture sur une échelle en pleine expansion, par les entreprises, de matériel pédagogique aux écoles américaines et européennes. La finalité éducative est alors bouleversée: l'éducation ne vise plus, à travers la scolarité obligatoire gratuite, à transformer les gens en citoyens conscients et responsables, à les engager dans l'apprentissage de la liberté, mais à les modeler en producteurs et consommateurs, à les réduire à des ressources humaines qui peuvent être combinées avec des ressources naturelles, technologiques et financières. Comme l'affirme le politicologue-économiste Riccardo Petrella, l'artisan du Groupe de Lisbonne: «Il faudra finir par admettre que l'idée d'une société de l'information n'est en fait

que la légitimation du capitalisme mondialisé[1]», c'est-à-dire du monde des affaires, du management et de l'establishment. Et l'hégémonie du néolibéralisme, c'est le triomphe du réductionnisme économique, de la logique économique (qui impose à la nature) sur la logique écologique (qui compose avec elle).

* * *

Bien que la révolution technologique modifie les comportements intellectuels et affectifs, elle ne chambarde pas de façon radicale le mode d'appropriation du savoir, lequel, en bonne part, repose toujours sur le rapport professeur (maître)-étudiant (disciple). Et pour cause: la transmission la plus efficace de l'enseignement est orale et personnelle; ou, si elle est écrite, vivifiée par l'oral. Ce qui explique pourquoi, en milieu éducatif, l'apprentissage s'appuie sur la rencontre de l'agora (maîtres) et de la bibliothèque (livres imprimés, audio-visuel, informatique). De maîtres qui non seulement peuvent aider l'étudiant dans la constitution d'un *corpus* de connaissances, de techniques et de méthodes, mais qui, par leur seule «présence», enseignent, guident et accompagnent.

Ce que nous considérons comme légitime pour la démarche d'apprentissage dans les domaines cognitif, artistique et professionnel, mérite d'être mis en relation avec ce qui s'opère dans les domaines thérapeutique et spirituel. Visitons en premier lieu l'univers thérapeutique: le patient (disciple) recherche un maître (psychologue, psychanalyste, psychiatre, médecin de l'âme) pour le guider sur la voie de l'autonomie, de la santé mentale, du bien-être psychique; il recourt à sa compétence professionnelle (appropriation d'une école de pensée et de techniques d'intervention) et à son expérience de vie (souvent enrichie d'une démarche d'analyse).

Sur la pointe des pieds, sans perdre de vue la classe du professeur, approchons, mais sans s'y rendre tout à fait, le cabinet du psychothérapeute. Pour ce faire, isolons d'abord un élément crucial qui chevauche ces deux univers relationnels, *l'empathie*; mettons

---

1 Jean Pichette, «Riccardo Petrella, Le globe-trotter de la pensée critique», *Le Devoir*, 10 juin 1996, B1.

ensuite en relief une relation qui emprunte à ces deux univers, la *mentorale*, relation largement construite sur le souci de l'autre, sur «la communion des coeurs».

L'EMPATHIE OU LE SOUCI DE L'AUTRE

D'entrée de jeu, énonçons un axiome, du moins ce qui est considéré comme tel par les théoriciens et les praticiens de l'éducation: *pour bien enseigner, il faut connaître et comprendre les apprenants.* En d'autres termes, selon Marie-Lise Brunel, on reconnaît qu'il existe, en contexte scolaire ou de formation, un lien étroit entre une conduite réussie au plan didactique et un comportement empathique; on admet qu'il faut de l'empathie à tout enseignant ou professeur pour être considéré compétent, bien qu'un formateur empathique ne fait pas nécessairement un pédagogue ou un andragogue efficace. Ainsi formulée, cette prémisse, qui nous plonge en pleine dynamique relationnelle, met en rapport l'enseignement et la psychothérapie. D'où l'importance de saisir, par rapport à la dimension retenue, ce qui rapproche et ce qui distingue ces deux champs d'étude et de pratique sociale. Encore faut-il préciser, dès le départ, que les pédagogues et les andragogues sont les héritiers des psychologues: l'exploration du concept d'«empathie» appartient surtout à la psychologie humaniste (sous l'influence de C. Rogers) et à la psychanalyse (sous l'influence de H. Kohut); l'approfondissement des habiletés relationnelles relève principalement du champ clinique et du conseling[1].

Carl Rogers qui joua à la fois sur les tableaux de l'enseignement et de la thérapie, invite le formateur à centrer son enseignement sur l'étudiant, à se mettre attentivement à son écoute, à lui manifester «une compréhension empreinte de sensibilité» (1984), à développer «cette attitude qui consiste à se mettre à la place de l'étudiant et à voir

---

1 L'exploration de cette question emprunte aux travaux de Marie-Lise Brunel, plus précisément au texte d'une conférence intitulée «L'empathie au service de l'expertise pédagogique». Cette conférence a été prononcée dans le cadre du V[e] Congrès de l'Association Internationale de Recherche sur la Personne de l'Enseignant (AIRPE): Université d'Aveiro, Portugal, 25-28 juillet 1988.

les choses avec ses yeux à lui» (1972). Bref, il convie le professeur à fonder ses interventions sur des principes thérapeutiques. Plus qu'un instructeur, le formateur devient un facilitateur du processus d'apprentissage, un éducateur: il crée un climat intellectuel et émotionnel approprié pour permettre à l'étudiant de partir de «son monde» pour accéder «au monde», de se voir lui-même pour se structurer et de découvrir l'autre pour le structurer. Or, la motivation à parcourir ce chemin dépend étroitement des sentiments que l'étudiant éprouve envers son formateur. Et même si, dans son avance en âge et ses études, le premier acteur est porté à mettre en relief l'expertise intellectuelle du second, les émotions et les sentiments, rappelle notre source informative, demeurent fort actifs dans la relation qui lie l'étudiant à son maître[1].

Par ailleurs, affirme Brunel, ce que les personnes attendent et obtiennent de la psychothérapie, dépasse la réduction des symptômes en ouvrant, à travers la rencontre entre deux partenaires, «des façons plus adéquates de combattre l'impuissance et le désespoir». Et elle ajoute: quelle que soit l'orientation théorique et le fait que l'accent soit mis sur le changement cognitif ou affectif, «il existe toujours une composante éducative dans toutes les psychothérapies» (1988, p. 4). Explorant cette question, A. Tolor écrit:

> Ce que la psychanalyse et l'enseignement ont en commun, c'est l'interdépendance relationnelle des partenaires dans un environnement plus ou moins chargé émotionnellement dans lequel plusieurs activités «dites» relationnelles et dirigées vers un but sont considérablement affectées par des courants émotionnels qui peuvent faciliter ou entraver le processus (cité et traduit par Brunel, *ibid.).*

Les affinités ou ressemblances dans le comportement empathique entre le thérapeutique et l'éducatif n'effacent pas la présence de différences entre ces deux types de relation. Sur les traces de Brunel, identifions celles qui rendent moins propices, en milieu

---

1 Encore faut-il que l'aidant soit libre intérieurement, c'est-à-dire que tout en étant réceptif, sensible à ce que vit l'étudiant ou le client, il ne ressente pas les émotions de ce dernier, il ne confonde pas ses malaises avec les souffrances de l'éduqué, de l'aidé.

éducatif, le vécu empathique à travers la relation maître-étudiant (p. 3-8, extraits):

- les normes: qu'elles soient implicites ou explicites, elles sont souvent contraignantes parce que liées à l'image de l'institution;

- l'autorité du maître: celui-ci est habituellement imposé par l'institution et, pour l'essentiel, il impose son savoir et sa façon d'enseigner;

- la vie de groupe, avec sa dynamique propre, a ses exigences, bien que le formateur cherche à individualiser le plus possible son action, son enseignement;

- les exigences académiques du professeur pour que l'étudiant se forme au travail, atteigne son plein potentiel, fournisse le rendement maximum; et la nécessaire évaluation de la performance individuelle en contexte groupal;

- les attentes de comportements conviviaux et la nécessité d'éviter les débordements émotionnels;

- la non-prise en compte, par le professeur, de la totalité de «ce qui se trame et se bouscule à l'intérieur de ses élèves»;

- l'absence de secret professionnel, ce qui atténue chez l'étudiant le niveau de confiance et le degré de confidence;

- enfin, ce qui n'est pas à minimiser, les manifestations de transfert ne vont pas de soi dans l'enseignement où les situations sont plutôt collectives qu'individuelles. Et si, comme le précise Marcel Postic (1979, p. 212), le thérapeute «peut exploiter la régression pour libérer ce qui n'a pas réussi à se manifester», le pédagogue au contraire, d'après Renald Legendre (1988, p. 225), doit «procéder par dérivation de la pulsion vers des buts valorisés dans un cadre structuré d'exigences» (ce qui s'appelle la sublimation).

Évidemment, toutes ces limitations dans l'expression de la relation maître-étudiant perdent de leur acuité lorsque l'enseignement est totalement individualisé ou encore lorsque, hors des période d'enseignement formel, cette relation se construit à l'occasion de rencontres individuelles. Même dans ce dernier cas, comme le rappelle Brunel, l'alliage de l'aide et de l'autorité, de l'écoute-respect-accompagnement et de l'exigence, reste délicat et fragile, bien que ce même alliage donne toute son ampleur et sa force à l'éducation. Certes, le souci de l'autre, de ce qu'il éprouve est une composante thérapeutique essentielle dans la formation pour favoriser l'apprentissage de l'étudiant; comme est une composante éducative fondamentale, dans toute psychothérapie, le souci de ce que comprend l'autre, le client, sur son processus de croissance (1988, p.7-8).

Bref, si ressemblance il y a entre l'éducateur emphatique et le psychothérapeute emphatique, il reste qu'une spécificité certaine émerge du comportement de l'un et de l'autre acteur, à cause de la nature même de leur travail découlant des buts qu'ils poursuivent. D'où la coloration particulière de la relation qu'ils entretiennent avec leur disciple, qu'il soit étudiant dans une classe ou client dans un cabinet[1].

Mais avant de gagner le cabinet du psychothérapeute, explorons, comme nous l'avons annoncé, une relation qui emprunte aux univers éducatif et thérapeutique et que l'on désigne sous l'appellation de «mentorale».

---

1 Sur l'empathie, l'étude de R.R. Carlchuff, *L'art d'aider* (Éd. de l'Homme, 1988, p. 46-128), celle de G. Egan, *Communication dans la relation d'aide* (HRW, 1987, p. 94-129 et p. 230-239) et celle de C. Portelance, *La liberté dans la relation affective* (coll. Psychologie, 1996, p. 249-271) apportent de précieuses informations.

LA RELATION MENTORALE[1]

Vous ne saurez jamais que j'emporte votre âme
Comme une lampe d'or qui m'éclaire en marchant;
Qu'un peu de votre voix a passé dans mon chant.
(Marguerite YOURCENAR, *Les charités d'Alcippe.* Cité par Renée Houde)

Il n'est ni enseignant, ni thérapeute. Pourtant, en lui, s'exprime le formateur, j'écrirais: le maître. Et qui emprunte, selon les situations vécues, aux précédents acteurs, mais de façon non formelle. Ce «mentor», puisqu'il faut l'appeler par son nom, sorte de tuteur, parrain ou initiateur, intervient auprès d'un adulte, normalement plus jeune. Il le fait, nous dit Renée Houde, pour faciliter son processus d'individualisation, pour le soutenir dans sa démarche de transformation continue, pour l'aider à devenir un adulte à part entière; aussi pour l'assister dans son développement psychosocial, c'est-à-dire dans son rapport à son milieu professionnel et social (1995, p 9-12).

Et pour cause: dans les moments charnières de transformation personnelle et professionnelle, l'adulte peut ressentir le besoin de personnes qui ont l'expérience de la vie adulte, qui en ont traversé une ou plusieurs périodes, et qui peuvent jouer le rôle de «passeurs» entre les âges. Et ça, les pairs ne peuvent le faire, ne peuvent donner ce qu'ils n'ont pas, ce qu'ils ne sont pas. Pas plus que les

---

1 L'exploration de cette relation a comme source principale l'étude de Renée Houde: *Des mentors pour la relève. Essai* (Le Méridien, 1995, 253 p.). Son vocabulaire est le nôtre, à une exception près. Si les néologismes «mentorat» et «mentoral» (de l'anglais *mentoring*) et le substantif «mentor» (du grec *Mentor*, le tuteur de Télémaque), reçoivent spontanément notre adhésion, le terme «protégé» (pour traduire *mentee*) est, comme l'auteure le reconnaît elle-même, moins heureux. À cause de sa résonance puérile. En fait, selon les milieux concernés, le terme est appelé à se singulariser.

rituels de passage qui, vidés de leur signification originale ou de leur substance, ne peuvent jouer leur rôle initiatique, affirme Houde.

Dans cette perspective le «mentorat» — qui définit la relation entre le senior et le junior — acquiert ainsi une dimension collective: il vise à construire les connexions entre les diverses générations de la société; il cherche à jeter des ponts entre jeunes adultes, adultes du mitan et adultes avancés en âge; il ambitionne de voir chaque citoyen et chaque génération contribuer au devenir de la société.

> La relation mentorale s'établit, typiquement mais non forcément, entre un adulte plus âgé et un adulte plus jeune. D'ailleurs, il en est ainsi dans les relations que nous explorons, qu'elles soient éducative (du moins en formation continue), psychothérapeutique ou spirituelle. C'est dire qu'il faut garder à l'esprit cette remarque ou précision lorsque nous lisons «aîné» et «jeune», «senior» et «junior».

Des champs d'application naturels du mentorat, à savoir les milieux de l'enseignement supérieur (supervision de stages, direction de thèses), de la santé, des affaires, de l'entreprise, voire de la pastorale, retenons, pour fin d'illustration, celui de la formation et de l'insertion professionnelles. Si les assises théoriques et les apprentissages de base relèvent d'abord de l'institution éducative, l'insertion en milieu de travail et le perfectionnement *ad hoc* sont avant tout du ressort de l'entreprise. Dans le monde hypertechnicisé actuel, la qualité ou la réussite de ces opérations renvoie à la nécessité d'un triple support que seul un mentor peut donner, que seule une filiation entre un aîné et un plus jeune rend possible:

- approfondir, sur le terrain, le sens et la portée du «apprendre à apprendre»;
- comprendre et s'imprégner de la culture de l'entreprise, de l'organisation (valeurs, normes, codes...);
- faire le lien entre l'entreprise et la société, pour se définir non seulement comme travailleur mais comme citoyen.

Rien de nouveau sous le soleil, dira-t-on, pour l'essentiel cela se fait depuis belle lurette. Cicéron, nous rappelle Houde (p. 45), n'écrivait-il pas il y a 2 000 ans: «l'ignorance d'une vie [de jeune homme] qui commence doit se régler sur la sagesse des gens âgés». À cette différence près, qui n'est pas à négliger: en ce présent siècle, la relation mentorale ou le phénomène du mentorat a été observé par des chercheurs, des savoirs se sont élaborés. Côté anglo-saxon surtout, où prévaut une vieille tradition en la matière. Cette tradition, Houde la résume et la ré-active, pour le milieu francophone, dans son étude *Des mentors pour la relève*. Ouvrage instructif qui nous permet de saisir la complexité de cette délicate relation humaine et d'en approcher la couleur, les couleurs, car chaque relation — comme toute relation humaine — est unique (bien que comparable ou équivalente).

Puisque, entre les êtres humains, les liens et les relations personnelles sont de natures et de types variés, le mentorat peut donc se vivre de différentes manières, emprunter des formules diversifiées et être de degrés divers. Tantôt le mentor donnera une instruction précise, tantôt il prodiguera un conseil, tantôt encore il accordera un soutien. À sa manière, c'est, comme l'écrit avec justesse notre guide intellectuelle, «un accoucheur d'âmes, d'êtres, de personnes» (p. 24 et 224). Mais comment approcher ce facilitateur d'émancipation? Comment le choisir?

Certes, au point de départ, il y a chez le jeune adulte «un manque ressenti»: une attitude à développer, une habileté à acquérir, des connaissances à approfondir ou vérifier... Un manque qui, pour être comblé, le conduit vers une personne plus sage (lucide, mature) ou plus compétente (experte). Quoique ces critères objectifs puissent servir d'enclencheurs, le choix du jeune sera d'abord fondé sur des perceptions subjectives comme l'attraction envers l'autre et, dans son prolongement, la connivence ou la complicité qu'il sentira naître de leur contact. Et là, comme dans toute relation humaine, c'est une question de chimie, et de mystère... (p. 186-187).

Cette relation dont la durée n'est pas pré-définie — si ce n'est de façon très lâche —, n'a pas un caractère de permanence. C'est une relation de transition, son existence est liée aux phases de transition. Lorsqu'elle a produit ses fruits — ou qu'elle a conduit à la rupture

—, elle s'éteint. Si elle se prolonge au-delà, elle transforme sa nature et devient alors une relation d'amitié, d'amour, de compagnonnage professionnel... De sa naissance à sa mort, cette relation mentorale s'inscrit dans un processus que L. Philipps-Jones (1982) traduit dans un modèle théorique en six phases, élaboré en tableau par Houde (p. 151), tableau que nous retouchons pour en faciliter l'intégration dans le présent ouvrage:

- la prise de contact (vérifier si on est au bon endroit et préciser l'entente);
- l'admiration mutuelle (reconnaissance de l'un et identification de l'autre);
- le développement (investissement, création);
- l'ajustement (perte de certaines illusions, glissement vers une relation plus égalitaire);
- la séparation (mission accomplie, chacun rentre chez soi);
- ou, possiblement, la transformation de la relation.

Notons que, pour l'essentiel, toutes ces phases correspondent à ce qui se déroule dans toute relation humaine, peu importe sa spécificité. Mais, pour chaque domaine concerné, chaque phase a sa tonalité propre.

Évidemment on ne postule pas pour être mentor — d'ailleurs tout adulte ne peut être un mentor —, pas plus qu'un mentor ne peut être imposé de l'extérieur. Encore faut-il, selon Houde (p. 218), que les personnes qui acceptent d'en remplir le «rôle» — sans avoir nécessairement un «statut» défini et une rétribution supplémentaire — soient *visibles* à l'intérieur de l'organisation pour que les contacts s'établissent entre les acteurs. Comme pour tout guide cependant, ce sont ses qualités qui attireront vers lui les candidats désireux de profiter de son encadrement. Et quelles sont ces qualités ou caracté-

ristiques à mettre en relief? Dans la foulée de Wadner, de Knox et McGovern[1] et de Houde (p. 87-88), nous retenons:

- la volonté de partager son savoir (technique ou professionnel);
- le désir de communiquer intimement avec l'autre (opinions, valeurs et ressentis);
- l'habileté à écouter et à donner du feed-back positif;
- l'estime de soi, la confiance en soi (la maturité personnelle);
- la maturité relationnelle, interpersonnelle (non-jugement, respect des différences);
- la chaleur, la compassion et l'empathie.

Encore ici, pour l'essentiel, il n'y a rien qui ne soit étranger aux autres formes de relations humaines. La variable «empathie» cependant, par l'importance qu'elle prend dans la relation mentorale, nous ramène au territoire commun à l'enseignement et à la psychothérapie: l'écoute attentive de l'autre et la capacité de se mettre à la place de l'autre pour voir avec ses yeux à lui, à elle[2].

Cette zone intermédiaire entre l'éducatif et le psychothérapeutique essartée, le moment est maintenant venu de nous asseoir ou de nous étendre dans le cabinet du psychologue ou du psychanalyste. Peut-

---

1 Ces deux ouvrages sont cités par Renée Houde:
- Wadner, David, *The Use of Transitional Partners During Midlife*, Northwestern University, 1981.
- Knox, P.L., McGovern, T.V., «Mentoring Women in Academia», in *Teaching of Psychology,* 15, 1, p. 39-41.

2 J'ai eu la chance, lors de mon entrée sur le marché du travail comme professeur d'histoire au collège, de vivre une relation mentorale exceptionnelle. Un collègue-chef d'équipe, fort cultivé, d'une belle sensibilité et généreux de sa personne, m'a appris à voir plus loin que les livres, m'a invité à le faire avec les yeux de l'intelligence et du coeur. Cet initiateur, André Ségal est son nom, m'a grandement facilité le passage de la vie d'étudiant à celle de travailleur, de père et de citoyen.

être, en ouvrant les portes du cœur, découvririons-nous que nous sommes déjà dans l'antichambre du spirituel...

LE MAÎTRE DE LA PSYCHÉ[1] OU DU CŒUR

> *Fonctionner normalement dans le travail et dans l'amour,* selon la formule freudienne, voilà ce qui est demandé par le patient ou le malade au thérapeute.

Le *moi* et le *soi*: Freud, Jung et les autres

Pour approcher le rapport thérapeute-client, deux fondateurs de la psychanalyse nous offrent, par ce qui les distingue et les complète, leur précieux concours: Sigmund Freud, pour tout ce qui tourne autour de ce pivot du fonctionnement du *moi* qu'est le double mouvement d'attraction et de répulsion; Carl Gustav Jung, pour le champ dynamique créé par la relation analytique entre le *moi* et ce qu'il appelle le *soi*[2].

«C'est dans la sphère de *transfert* (positif ou négatif, selon la situation) que tout doit être résolu». Ainsi s'exprime Freud pour décrire le processus d'attraction (désirs d'appropriation) et de répulsion (pulsions de destruction ou de fuite) dont il a fait la base

---

1 *Psukhê* (l'âme): l'ensemble des phénomènes psychiques considérés comme formant l'unité personnelle.

2 Notre intention n'est pas de questionner la validité des théories psychanalytiques et de leurs applications cliniques, mais seulement de positionner deux chercheurs occidentaux par rapport à deux concepts, le *moi* et le *soi,* qui nous introduisent au spirituel. Pour nous aider dans cette démarche, l'étude de Jean Marchal, «Le transfert dans la relation médecin-malade et le maître intérieur» (1990), est fort précieuse; nous y puisons des données de première main.

du traitement des névroses[1]. Dans la dynamique du transfert, il se crée une névrose de substitution qui va devenir l'instrument de la guérison de la névrose qui a motivé l'entrée du patient en analyse. En effet, les éléments qui sont à l'origine de cette névrose (émotions, pulsions, situations existentielles) se trouvent réactivés et transférés dans la relation à l'analyste. La prise de conscience et le contrôle par ce dernier de ses propres réactions émotionnelles, dites *contre-transférentielles*, jouent également un rôle important pour favoriser le processus de guérison (Jean Marchal, 1990, p. 145-146).

Le *moi*, dans le sens freudien du terme, comme instance intermédiaire de l'appareil psychique, est le moteur constant de la recherche d'harmonie — défense et adaptation — entre les pulsions (le *ça*), les fonctions d'interdiction et d'idéal (le *surmoi*) et la réalité telle qu'elle est perçue par l'individu. (C'est une question de santé mentale: il faut libérer le *moi* des griffes du *surmoi* pour qu'il prenne appui sur lui-même, qu'il passe de l'état enfantin au stade adulte.)

Le célèbre investigateur psychologique est amené à se situer par rapport à deux variables ou dimensions du comportement humain: la sexuelle et la religieuse. Pour lui, l'énergie a un aspect sexuel très important, et la révolution freudienne a consisté à mettre en lumière que les structures relationnelles de notre société occidentale bloquaient et détournaient cette énergie en engendrant les névroses *(Ibid.)*. D'autre part, partant de la neurologie et s'identifiant totalement à la science et donc à la séparation de la psychiatrie d'avec la religion qu'il considère comme pathologique[2], le chercheur se

---

1 À l'origine, la psychanalyse a été conçue pour «soigner des névrosés», non pour «guérir des gens normaux». Ce qui poussera ces derniers vers cette discipline thérapeutique — qui se présente comme une psychologie des profondeurs —, c'est la connaissance insuffisante de soi, la réalisation insatisfaisante de soi, perçue à leurs yeux comme «souffrance», comme «difficulté d'être». L'inconscient, cette partie d'ombre ou ces eaux profondes en chacun de nous, devient alors un trésor inépuisable qui, en fonction des recherches effectuées, livre petit à petit ses secrets, ses richesses.

2 Un grand nombre de ses patients étant traumatisés par la religion, primaire il faut le préciser, Freud n'arrive pas à distinguer spiritualité saine et spiri-

méfie de la mise en rapport du développement spirituel avec le développement psycho-sexuel. Il n'est donc pas question pour lui d'appliquer des méthodes scientifiques à des phénomènes spirituels. Ce qui l'amène d'ailleurs à rompre avec Jung, le disciple qu'il respectait.

L'originalité du psychiatre et psychologue Jung, c'est, notamment, qu'il élargit le concept de transfert et le champ d'efficacité de l'interaction transfert-contre-transfert. Pour lui, il y a un champ dynamique animé par l'énergie psychique en général, et non seulement (ou presque) sexuelle comme le soutient Freud[1]. Le transfert est pour Jung l'instrument de formation de la fonction symbolique, au sens étymologique du mot grec *sun ballein*, «réunir ce qui est séparé». Et ce qui est séparé, précise Marchal (p. 146), ce sont les deux pôles qu'il a discernés dans la dynamique du psychisme, le *moi* et le *soi*:

- le *moi* qui est, pour l'individu, l'enracinement dans l'existence, l'affirmation et la construction progressive de son ego;
- le *soi* qui est le psychisme arrivé à son plein degré de développement et d'épanouissement, par actualisation et intégration de ses potentialités demeurées, avant l'analyse, à l'état embryonnaire ou virtuel[2].

Considéré comme fondement du dynamisme psychique, le couple de complémentaires que sont pulsions et aspirations acquiert ainsi, d'après Marchal, de nouvelles perspectives:

---

tualité maladive. Surtout que la religion, la primaire notamment, relève largement du psychologique et non du spirituel.

1 Jung ajoute, à la notion d'inconscient personnel de Freud, la notion d'inconscient collectif.

2 Comme le note Marchal, le *soi* jungien n'a rien à voir avec le *Soi* de la métaphysique hindoue. Ce dernier concept, nous l'examinons dans le prochain chapitre. Et pour éviter la confusion, dans le présent document nous utilisons, chaque fois que faire se peut, le «s» minuscule ou le «S» majuscule selon que nous sommes dans le champ thérapeutique ou spirituel, étant bien conscient de la fragilité de cette distinction. Surtout qu'en sanscrit, il n'y a pas de majuscules.

- les *pulsions* (surtout orales, puis sexuelles) contribuent à la construction de l'ego, donc à l'établissement du pouvoir de l'ego;

- les *aspirations* de l'être profond invitent à dépasser les limites de l'ego et la tyrannie des pulsions pour entrer dans une conscience affranchie[1] des identifications de l'ego (p. 151).

Jung cherche ainsi à ouvrir des voies nouvelles à l'énergie, par la conquête progressive du terrain occupé par la métaphysique[2]. Par exemple, Jung est le premier chercheur occidental à associer la psychanalyse et la spiritualité. Il intuitionne une symbiose entre épanouissement sexuel et conversion spirituelle (la «conversion» étant «une circoncision du cœur», selon la Bible): une fois capable de s'abandonner sincèrement à Dieu, à l'Absolu, on est en mesure de se donner pleinement à un homme, à une femme. Et vice versa. Entre l'homme et Dieu se dessine alors le mouvement d'une «identité symbolique».

À ce propos, rappelons ce qu'écrivait Jung, dans *Ma Vie*, sur sa rupture avec Freud:

> Freud ne s'est jamais demandé pourquoi il lui fallait continuellement parler du sexe, pourquoi cette pensée l'avait à un tel point saisi. Jamais il ne s'est rendu compte que la «monotonie de l'interprétation» traduisait une fuite devant

---

1 Pour Marchal, cette «conscience affranchie» est en dernière analyse notre «maître intérieur». Notons bien la locution: «en dernière analyse». L'expression «maître intérieur» est explorée ultérieurement.

2 Quoique nous n'en parlons pas de façon explicite, identifions, dans le champ de la psychanalyse, la présence de deux autres pionniers, Eric Erikson et Wilhem Reich. En étendant la théorie freudienne à l'adolescence et à l'âge adulte, Erickson s'est attaché à montrer que les relations sociales, plus que les besoins sexuels, étaient la clef du développement humain. De son côté, Reich s'est appliqué à montrer que les émotions et les désirs réprimés et refoulés s'enregistraient dans le corps, qu'il fallait ici et maintenant débloquer cette énergie que le corps garde en mémoire plutôt que de favoriser la régression qui met l'accent sur la cause passée dont l'origine plonge dans l'enfance.

soi-même ou devant cette autre partie de lui qu'il faudrait peut-être appeler «mystique». Or, sans reconnaître ce côté de sa personnalité, il lui était impossible de se mettre en harmonie avec lui-même. Il était aveugle à l'égard du paradoxe et de l'ambiguïté des contenus de l'inconscient et il ne savait pas que tout ce qui en surgit possède un haut et un bas, un intérieur et un extérieur. Quand on parle du seul aspect extérieur — c'est ce que faisait Freud — on ne prend en considération qu'une seule moitié et, conséquence inévitable, une réaction naît de l'inconscient (1966, p. 180)[1].

Les rapprochements entre la sexualité et le mysticisme ou la spiritualité sont bien connus, entre autres, dans les tradition soufiste, hindouiste et bouddhiste. Les deux démarches s'inscrivent dans la même dynamique, invitent à se dépasser et à mourir à soi-même: éroder son ego pour aller vers le non-moi, pour libérer le non-égo (non pas que l'autre soit moi, mais que je sois l'autre). C'est la fusion de deux dons, de deux transcendances, pour participer à la Totalité. «Et la sexualité, précise Arnaud Desjardins, devient un acte métaphysique, comme le décrivent les *Upanishads*, un rite sacré» (1980, p. 267).

---

1 L'ouvrage de Jung nous instruit sur la relation mentorale (et son évolution: naissance, déroulement et dénouement) qui s'est approfondie entre les deux chercheurs, grâce à leur longue correspondance entre les années 1906 et 1913. Dans *Le maître et le thérapeute* (1991, p. 223-224), Jacques Vignes nous apprend que Jung était fasciné par la nature du «charisme thérapeutique», par l'archétype du thérapeute et de la force de guérison qu'il recèle. Sans aller cependant jusqu'à reconnaître l'intérêt de l'archétype du Gourou, préférant s'en tenir au gourou intérieur (appelant le sien «Philémon»). À ce sujet, voir, de Jung, *La Dialectique du Moi et de l'inconscient* (Paris, Gallimard, 1973). Il n'est point sans intérêt de savoir que ce célèbre chercheur suisse affirmait avoir trouvé dans le texte du *Livre des morts tibétain* un compagnon de route qui lui avait révélé les secrets de l'âme. Et s'il y avait un lien avec ses concepts *animus* et *anima* pour désigner la part masculine et la part féminine de l'homme...!

La relation de l'*individu* avec l'*autre*

Sur le long et sinueux chemin du dépassement de l'ego, de la libération, tout dépend, nous le rappelle avec justesse Henri Chambron[1], de *la Relation de l'Individu avec l'Autre*, l'«Autre» ici signifiant: ce qui n'est pas moi (1966-67, p. 270). L'examen de cette «relation», de ce «mouvement» hors de soi vers l'autre, l'amène à embrasser du même regard, pour mieux les situer, les pôles thérapeutique et spirituel[2], et pour mieux les identifier, les étapes d'un parcours dans l'un et l'autre domaine. Pour baliser son étude, il énonce d'abord des considérations générales. Nous en retenons quatre particulièrement éclairantes pour notre propos:

- Selon le moment de la vie et la nature de chaque existant, cet Autre est plus ou moins vaste et il circonscrit un univers qui va du sein maternel à la ronde cosmique des mondes et à l'absolument Autre au-delà des espaces, en passant par des communautés humaines et des plans d'existence multiples.

- Du point de vue de la conscience individuelle en évolution, chacun parcourt un chemin selon sa mesure. Si nous dégageons un itinéraire typique, possédant une structure universelle, le long duquel tout existant peut être situé, les étapes de ce chemin sont justement les diverses modalités et les divers niveaux de la relation à l'Autre. De stade en stade, ou de naissance en naissance, le «chercheur» va suivre un processus qui aboutira pour lui à l'ultime union.

- Sur le chemin sinueux, le passage d'un niveau de relation au suivant, d'une force de liaison à la suivante, se fait par

---

1 Henri Chambron, par son étude «Du psychotérapeutique au Maître ultime» (*Hermes*, 1966-1967), est une source de référence essentielle dans la mise en rapport du champ psychologique avec le spirituel.

2 Comme le précise la suite du texte, il n'y a pas de frontières claires, de distinctions tranchées, imperméables entre une approche psychologique et une approche spirituelle. Pour une raison fort simple: une démarche spirituelle comporte toujours des connaissances psychologiques et des invitations à une transformation dans ce domaine.

mutations, voire par inversions des structures relationnelles et individuelles qu'il s'agit de dépasser.

- Il faut comprendre les étapes de la vie psychologique, depuis la naissance physique, en unité avec celles de la vie spirituelle. En réalité, il n'existe qu'une Vie; le chemin est Un. C'est pourquoi le maître spirituel s'intéresse, d'une façon ou d'une autre, à l'inconscient de son disciple; il ne peut le faire avancer vers le sommet que si la base est assurée. Cependant, contrairement au thérapeute qui reste sur le plan psychologique avec son client, le maître spirituel a un regard, est tout regard sur le niveau d'aspiration de son disciple vers l'absolument Autre (p. 270-272, extraits).

D'un bout à l'autre du processus, du chemin, il s'agit pour le guide (thérapeute ou maître spirituel) de faire évoluer ou d'aider à l'évolution de la relation du candidat avec l'Autre. Sur cet itinéraire — reposant sur une relation faite d'écoute de l'Autre pour le reconnaître —, un certain nombre d'analogies entre les pôles thérapeutique et spirituel peuvent s'ordonner sans se confondre. Chambron en identifie sept; nous les reprenons:

- Le candidat demande l'aide d'un guide pour dépasser un état dont il n'est pas ou plus satisfait mais dont il ne peut sortir par ses propres forces. Ce faisant, il admet que le guide possède ce pouvoir, cette compétence.

- Le candidat demande une transformation de son état actuel et une libération. Il est donc candidat pour être autre chose qu'il est; il reconnaît par là qu'il porte en lui-même les obstacles à cette libération qu'il désire.

- Le guide travaille de telle sorte que l'énergie liée à d'anciens objets (vécus comme asservissants et insatisfaisants) deviennent disponibles pour de nouveaux.

- La relation du candidat et du guide constitue l'élément central du processus, puisqu'il s'agit précisément de faire évoluer la Relation du candidat avec l'Autre. Le transfert en psychothérapie ou la dévotion complète au gourou, signifient que

toute la structure relationnelle du candidat doit s'articuler et se transformer dans et par sa relation exclusive au guide qui incarne et condense l'Autre.

- Pour accéder à sa liberté et à sa relation personnelle avec l'Autre, le candidat doit passer par une phase de complète solitude et se défaire de la protection et de la tutelle du guide. Et cette situation peut d'ailleurs lui être imposée par ce dernier, s'il persiste à s'installer dans une relation de dépendance.

- Pendant tout le temps que dure l'initiation (même modeste), la confiance du candidat pour son guide repose au cœur de leur relation. Et le guide doit mériter cette confiance par son détachement et par son amour efficient pour celui qu'il prend en charge.

- Le guide se contente d'enlever les obstacles, ou d'aider le candidat à les surmonter. «Se contenter» signifie qu'il n'a rien à fabriquer chez le candidat et que tout ce que celui-ci découvrira se trouve en lui-même (ou en Dieu, selon ses références), mais a besoin d'être éveillé, c'est-à-dire de passer du virtuel à l'actuel (p. 272-274, extraits).

Toutes ces analogies ou rapprochements entre les pôles thérapeutique et spirituel, sur lesquels nous reviendrons, s'ordonnent autour de la question de la relation à l'Autre, du niveau de relation visé entre le *moi* et le *non-moi*, en d'autres termes de la situation, de la demande et du devenir de l'ego. La situation de l'ego est donc ce qui est en question sur le chemin de la Vie. Il nous faut y revenir, pour mieux l'approfondir.

De façon vulgaire, l'ego, du moins tel que nous l'entendons ici, de connivence avec Chambron, désigne le *moi* humain ordinaire; c'est celui du sens commun: «l'*ego*, c'est *moi*»[1]. Dans le mouvement en spirales exposé par R. Abellio dans *La structure absolue* (indifférenciation, différenciation et de nouveau indifférenciation), c'est le

---

1 Le concept «ego» est difficile à décortiquer, surtout qu'il est souvent confondu avec celui de «mental». Pour y voir un peu plus clair, le lecteur, la lectrice gagneront à consulter l'annexe intitulée «Le sens de l'ego».

premier tour de piste, la première inversion du processus de transformation: la conscience passe de l'état indifférencié (à la naissance, l'ego est absent et le soi non perçu) à celui d'ego séparé par un processus d'*identification-différenciation* utilisant comme moyen les ego des parents[1]. Les «psy» de tout acabit ont largement décrit ces phénomènes. Et pour cause: l'ego est essentiellement le «client» du thérapeute... et le processus thérapeutique est tout entier au service de l'ego (p. 274-276).

En bref, pour Chambron, «l'ego n'est rien d'autre qu'un noyau d'identification, le plus résistant et le plus commun pour notre niveau actuel d'évolution». Or, poursuit-il, «c'est à ce noyau que s'attaquent par des voies multiples, les initiations supérieures». Et de conclure son exploration de l'univers des pratiques et des guides par une remarque capitale: mais «seul un ego bien équilibré et plein d'énergie est capable de s'effacer vraiment sans que l'édifice entier de l'individu s'écroule, incapable de supporter le vide qui recevra la clarté divine» (p. 277).

Justement, qu'en est-il du travail opéré par «les initiations supérieures»? Osons quelques pas, même si l'aventure est délicate.

Le maître de l'esprit ou du souffle[2]

> *Servez-vous de moi comme d'une échelle pour parvenir au cœur de vous-mêmes.* (AMMA, diminutif de Mâtâ Amritâmandamayi)

---

1 La psychanalyste Marie Balmary pose un regard instructif sur cette référence aux parents: si ceux-ci sont encore pris dans la génération précédente, s'ils ne sont pas encore vraiment re-nés, ils seront forcement défaillants dans l'éducation qu'ils donneront à l'enfant. Celui-ci héritera de plusieurs voix qu'il devra apprendre à démêler; il devra mettre à l'extérieur de lui les présences confondues qui parlent à sa place («La psychanalyse, une expérience spirituelle?», dans *Le nouvel Observateur*, hors-série n° 28, 1996, p. 66-67).

2 *Spiritus, Pneuma:* ce qui est au-delà du psychisme; la réalité qui n'est pas matérielle, mesurable.

La Connaissance universelle et stable, le Soi

Dans le mouvement de la Relation à l'Autre, nous venons de mettre en relief la première spire, celle qualifiée d'*identification-différenciation:* la conscience passe de l'état indifférencié à celui de différenciation égotique. C'est là que s'arrête la majorité des existants-chercheurs. Or, précise Chambron, ce qui est à l'œuvre dans la suite du processus, le second tour de la spirale, c'est l'inversion de cette structure par l'érosion de cet ego et l'émergence de la conscience à un nouvel état de *non-différenciation* «dont l'ampleur et l'intensité sont infiniment supérieures à ce qu'elles étaient dans la première phase» (1966-67, p. 276).

Cette seconde spire est celle de la perception ou de la reconnaissance par l'ego (ou plus exactement de la conscience humaine égoïque) du *Moi* universel et transcendantal, du *Soi* (p. 274).

Pour approcher cette nouvelle phase de la spirale, Chambron nous invite à considérer l'homme autrement et à examiner le rapport entre la névrose et l'aspiration. Considérer «l'homme autrement», c'est changer de paradigme sur le destin de l'homme: c'est cesser de prendre les normes culturelles de la société occidentale pour la référence ultime de ce qui est le bien de l'homme; c'est l'accueillir comme l'être inachevé, l'in-défini. D'autre part, «examiner le rapport entre la névrose et l'aspiration», c'est d'abord se dégager du sens étroit et psychiatrique du mot *névrose*: affectation caractérisée par des troubles affectifs et émotionnels (angoisses, phobies, obsessions, asthénies). Le fait que tant d'entre nous vivent dans l'angoisse et l'aliénation ne peut constituer un fait psychiatrique, force est de donner un sens plus large au concept de névrose: la névrose[1] devient «l'état d'asservissement, conscient ou non, aux identifications inhérentes à l'incarnation». C'est ensuite considérer l'*aspiration* comme «le mouvement qui porte l'existant à se libérer de cet asservissement», à «partir» de son état névrotique pour délier ses forces et ses pouvoirs, et non les refouler (p. 277-278).

---

[1] Lama Denis Teundroup a créé le mot «normosé» pour désigner l'être humain normalement névrosé.

Ces considérations faites, dans la foulée de l'analogie esquissée d'abord autour des démarches éducative et thérapeutique, formulons cette fois celle relative aux univers thérapeutique et spirituel. Nous disons que ce qui est légitime pour la démarche thérapeutique vaut, *mutatis mutandis*, pour la démarche spirituelle: l'aspirant disciple recherche un maître pour le guider sur la voie de la libération totale; il recourt à son enseignement comme fruit d'une expérience personnelle (parce que ce maître est soit éveillé ou réalisé soit engagé sur le chemin de la transformation) et de l'appropriation d'une tradition (dans une filiation, directe ou pas).

> Comme les termes «être éveillé» et «être réalisé» seront fréquemment employés dans la suite du document, une première définition — que nous empruntons à Arnaud Desjardins — s'impose: c'est celui qui est «animé par la compassion, libre de ses mécanismes psychologiques et situé sur un autre plan de conscience» (1996, p. 112-113).

*   *   *

La tentation est grande de tomber dans un syncrétisme réducteur et d'affirmer: au fond, pour l'essentiel, tous ces éléments relèvent à la fois du psychothérapeute et du maître spirituel, voire du professeur, et chacun d'eux peut revendiquer cet espace opératoire, ceci n'étant qu'une question d'intensité, de degré... Cette affirmation n'est pas radicalement fausse, en ce sens qu'il y a, pour ces trois intervenants ou acteurs, des convergences dans les approches et les comportements. Ni radicalement vraie, car il y a aussi des différences, fondamentales. D'où la nécessité de préciser, outre les territoires communs, ce qui est propre au domaine spirituel.

Des similitudes les plus perceptibles, certaines méritent d'être identifiées:

- *la connaissance de soi*: la quête de sa vraie nature peut être facilitée par le guide (qu'il soit professeur, thérapeute ou maître spirituel), mais l'atteinte de résultats passe obligatoirement par l'engagement persévérant et courageux de l'étudiant, du patient, du disciple;

- *l'amour de soi* qui permet de devenir progressivement créateur de sa propre vie, et qui rend l'aidant capable d'accueillir, de respecter, d'aimer et de se donner à l'aidé;

- *le transfert* qui s'opère du patient, du disciple et dans une certaine mesure de l'étudiant, sur le thérapeute, le maître spirituel et le professeur. Ce transfert qui est nécessaire doit cependant être évacué en son temps;

- la curiosité intellectuelle, l'insatisfaction existentielle ou la souffrance psychique éprouvée signale, chez l'apprenti, l'urgence de recourir à *un médiateur* (professeur, maître spirituel ou thérapeute) pour l'aider à conquérir son autonomie de pensée, à trouver le chemin des béatitudes ou à «être bien dans sa peau»;

- *l'apprentissage intellectuel:* toute relation entre professeur et étudiant, médecin de l'âme et personne en souffrance, guide spirituel et chercheur d'absolu, comprend nécessairement un savoir d'ordre intellectuel, une connaissance horizontale (concepts, érudition, méthodes);

- *l'empathie*: elle est au centre de la relation entre le formateur et le formé, le thérapeute et le client, le gourou et le disciple;

- le *passage du savoir à l'être*: seul le guide qui est à l'écoute de sa vie, qui est conscient de son propre fonctionnement psychique, qui a de plus en plus structuré et unifié les éléments épars de sa personnalité, peut aider une autre personne à relier harmonieusement en elle-même le rationnel et l'irrationnel, à apprivoiser son vécu (passé et présent), à faciliter le passage de son monde intérieur au monde extérieur.

Sur cette plage commune, où chaque acteur selon sa compétence et sa réceptivité joue un rôle spécifique, le rapport maître-disciple cherche à réunir, pour reprendre l'expression de Jung, ce qui est séparé: le *moi* et le *soi*, le premier étant l'affirmation de l'ego et le second, son affranchissement. Là s'arrête l'intervention du thérapeute — et, bien en deçà, celle du professeur —; continue cependant celle du maître spirituel. Si, pour le thérapeute, le travail

de structuration du *moi* jusqu'à son épanouissement dans le *soi* constitue le lieu de prédilection, pour le maître spirituel, ce n'est que l'étape préliminaire à l'émergence du *Soi*. Évidemment, comme le précise Chambron, le *soi* de la psychologie jungienne n'est que l'antichambre du *Soi* de la métaphysique hindoue qui évoque, selon Maître Eckhart, *la naissance de Dieu dans l'âme et la naissance de l'âme dans Dieu* (p. 136). L'être humain passe alors entièrement dans la dimension divine: le *Soi* ontologique, universel absorbe le *soi* individuel.

Juste pour nous retrouver, schématisons la démarche, le parcours du plan psychologique au plan spirituel: l'ego absent à la naissance (*indifférenciation*) → la constitution de l'ego et l'épanouissement de l'ego dans le soi (*identification – différenciation*) → l'émergence du Soi (de nouveau, *indifférenciation*).

* * *

Sur le chemin de l'éveil ou de la découverte du *Soi*, le gourou védantin[1] Ramana Maharshi, en parlant du maître spirituel, établit une distinction entre deux «acteurs», tout en montrant leur complémentarité:

> Le guru extérieur donne des instructions et par son pouvoir, permet au disciple de garder son attention fixée sur le *Soi*: le guru intérieur ramène l'esprit du disciple vers sa source, l'absorbe dans le *Soi* et en dernière analyse le détruit (*Sois ce que tu es*, par David Goodman, 1988, p. 121, trad. Maurice Salen).

En peu de mots, que de choses sont dites. D'où la nécessité d'expliciter quelque peu ce passage. Pour nous faciliter la tâche, Marie-

---

1 Le *Vedânta* est la systématisation de la doctrine de non-dualité. Bien que la pratique du *Vedânta* soit le yoga de la connaissance (*Jnana*), il ne faut pas l'opposer à la voie de la dévotion (*Bhakti*) et à celle de l'action (*Karma*), car le gourou védantin donne habituellement un enseignement à la fois intellectuel et spirituel. Dans le *Vedânta*, le non-dualisme s'applique directement à la relation gourou-disciple; il y a unité complète des deux acteurs (Vigne, 1991, p. 49-51).

Madeleine Davy tient des propos très instructifs, dans une écriture d'une simplicité remarquable:

> Il arrive un instant où le guru intérieur se manifeste. Quelque chose semble éclore au-dedans. Quelque chose d'inusité s'affirme avec douceur ou violence. L'homme s'aperçoit qu'il est habité par une présence. Désormais, il ne craint plus la solitude. Il n'en éprouve aucune angoisse (1990, p. 130).

... Comme dit un passage des Écritures bouddhiques: «Il savoure les délices de la solitude et du calme».

S'appuyant sur Ramana Maharshi, dont elle tire des extraits de *Sois ce que tu es* (p. 122-123), Davy poursuit:

> [Lorsque] l'esprit du disciple gagne en vigueur, [il] devient capable de se tourner vers l'intérieur; par la méditation, il se purifie davantage et demeure calme et sans la moindre hésitation. Cette étendue calme, c'est le *Soi*... Le maître est à l'intérieur; la méditation sert à écarter l'idée fausse qu'il n'est qu'extérieur... Aussi longtemps que vous pensez que vous êtes séparé des autres, ou que vous êtes le corps, un maître extérieur est nécessaire et, dans ce cas, il apparaîtra avec un corps. Quand la fausse identification avec un corps cessera, on s'apercevra que le maître n'est rien d'autre que le *Soi*... [Ainsi] le Guru, qui est Dieu, ou le Soi incarné, travaille de l'intérieur (1990, p. 133).[1]

Ou encore, pour se loger au sein du christianisme, d'un christianisme ouvert aux traditions orientales, goûtons les mots de Yves Raguin:

> Il faut que le maître meure à lui-même pour que, par cette mort, le disciple arrive à la vie. Je pense que c'est là la loi

---

1 Une très grande vigilance s'impose pour distinguer nettement, dans ce «conseiller particulier» qu'est le «maître intérieur», l'alter ego, fait d'illusions, de la sagesse fondamentale, le *Soi*. Ce qui conduit Lama Denis Teundroup à parler du risque de déboucher plus sur l'égodidacte que l'autodidacte spirituel (1993, p. 137-138).

> fondamentale de la relation du maître à son disciple. Au début, le disciple pense qu'il ne peut vivre qu'en s'appuyant totalement sur son maître, mais quand il voit son maître tellement attentif à lui, totalement ouvert, il comprend alors que le maître est mort à lui-même pour lui communiquer sa vie... ou, plus exactement, pour que le disciple comprenne qu'il a en lui cette vie. Le disciple ne voit plus son maître devant lui mais il sait qu'il vit en lui, non pour lui imposer des manières d'être extérieures, mais comme un maître et un guide sans visage. C'est ainsi que le Christ s'est vraiment montré maître parfait. Il s'est tellement donné à nous, il s'est tellement fait attentif à notre condition humaine qu'il en est mort. Et c'est ainsi qu'il nous a donné la vie. Le Christ ne nous guide plus de l'extérieur, mais de l'intérieur, par son Esprit. Il nous guide sur le chemin qui est le nôtre et nous donne de découvrir et d'exprimer dans notre vie présente, tellement concrète, le visage que nous avions en Dieu avant que nous n'ayons été conçus (1985, p. 139).

Si le message principal du maître repose sur l'amour, le message essentiel de toute démarche spirituelle — du moins dans les grandes traditions mystiques qui ne se sont pas instituées en religions super organisées — c'est de faire émerger derrière sa personnalité ce qui ne change pas, n'est pas affecté, ne meurt pas: le «je suis» qui n'est pas le «je» qui pense, qui aime ou qui souffre, mais le «je» qui est *le témoin* au sens de Gurdjieff, *l'observateur abstrait*, selon les termes de Lama Denis, ou *le spectateur* dans le langage d'Arnaud Desjardins. Retenons l'image plus qu'instructive de Ramana Maharshi: on est comme un écran de cinéma qui ne change pas; c'est ce qu'on y projette, le film, qui change. En fait le film n'a pas d'importance, car il est relatif; ce qui est important c'est l'écran qui accueille tout et ne saisit rien, qui est absolu. Je peux supprimer le film, il reste toujours l'écran; si je supprime l'écran, il n'y a plus de film.

Regardons enfin la communicatrice Paule Lebrun poser de la couleur sur cette image...

> Si je me rends compte que je suis le témoin, le spectateur, je cesse de m'identifier au héros et d'être affecté par le drame qu'il est en train de vivre à l'écran. Et c'est là juste-

> ment, à partir de ce constat, que s'opère la distinction entre la psychologie et la spiritualité. La première, discipline à but thérapeutique, travaille sur le scénario, sur le drame qui se passe (exemple: je vis un cauchemar, je vais essayer de modifier le scénario); le spirituel, de son côté, n'a que faire de ce travail parce que, de toute façon, c'est de l'illusion. Quand on embarque dans une démarche initiatique, on n'est plus intéressé par la personnalité du héros ou de l'héroïne, mais par ce qui est derrière les masques, c'est-à-dire par ce qui n'a pas été contaminé, touché par son histoire individuelle ou par les pressions culturelles[1].

Et ce qui est derrière, c'est le «au-delà du moi», c'est le «MOI universel et transcendantal», c'est le *SOI*, l'*Atman*, l'Absolu, *la nature-de-Bouddha, le fond sans fond, le Royaume des Cieux,* Allâh, Dieu... C'est la Connaissance universelle et stable.

Psychothérapies et spiritualités en interaction

Approfondissons un thème, sans doute encore énigmatique dans nos esprits: les similitudes et les différences, ou mieux les complémentarités entre les approches (méthodes ou techniques) thérapeutiques et spirituelles. Pour ce faire, affirmons d'abord, avec Lama Denis, que les unes et les autres vont dans la même direction en ce sens qu'elles s'intéressent toutes à la dissolution d'un certain nombre de conditionnements et de problèmes douloureux, et à une adaptation au réel. Mais, s'empresse-t-il d'ajouter, les buts sont différents: les premières s'occupent de l'ego et les secondes du non-ego (1993, p. 231). En s'intéressant à l'ego, la psychologie aide à comprendre comment nous agissons et réagissons, et se propose de soigner le psychisme. La spiritualité va plus loin: elle promet non seulement de vivre mieux dans le présent, c'est-à-dire d'être mieux adapté, de fonctionner harmonieusement dans l'activité professionnelle et

---

1 Propos sur «Les maîtres et les disciples», tenus par la journaliste et psychothérapeute Paule Lebrun dans le cadre d'un interview mené par Robert Blondin, sur les ondes de *Radio-Canada*, en mars 1993. Ces propos reprennent et explicitent des textes déjà parus dans *Guide Ressources*, (v. 7, n° 1, sept. 1991) sous le titre général de «Scandales aux pieds du Bouddha» (p. 104-123).

sexuelle, mais de nous libérer complètement de nos peurs et de nos faiblesses. Usant d'une formule à forte percussion, Arnaud Desjardins dira: «La psychologie guérit l'ego et la voie guérit de l'ego» (1996, p. 304). Dans un langage à la fois poétique et symbolique, Alejandro Jodorowsky écrira: «Un maître spirituel n'analyse pas la soif, il montre la source» (1992, p. 67).

Amplifions l'éclairage. Dans un entretien mené par Jean Biès (1993, p. 24), Arnaud Desjardins résume en trois plans ces approches occidentale et orientale:

a) la psychothérapie et la *sâdhanâ* s'intéressent à l'inconscient (le champ des émotions, des pensées, des peurs, des désirs);
b) seule la *sâdhanâ* envisage le supra-conscient (le champ révélé par le yoga et la méditation à ceux qui les pratiquent);
c) si, dans la psychothérapie, le «contre-transfert» est possible, ce n'est pas le cas dans la *sâdhanâ* parce que le gourou est *un* avec le disciple.

Enfin, avec Jacques Vigne, ajoutons encore un peu de lumière sur notre toile impressionniste:

> Si le thérapeute voit les problèmes, le Maître spirituel voit au travers. Si le thérapeute est un ami qui supporte, le Maître est le support lui-même. S'il arrive au thérapeute de donner des directives, le Maître, lui, [...] est la direction elle-même (p. 225).

Évidemment pour ceux qui sont sérieusement perturbés, qui sont «grevés d'un lourd passé», qui souffrent de névroses profondes qui les rendent incapables d'avoir des relations saines avec les autres, d'entendre un enseignement spirituel et de le vivre, de s'adonner à la pratique de la méditation, alors un travail préliminaire avec les thérapies classiques s'impose avant de s'engager sur une voie, un chemin de libération totale.

Quant à ceux qui s'engagent sur une voie d'éveil, la relation à un guide pourra, dans son évolution, emprunter le schéma que décrivait Lama Denis lors d'un entretien avec Alexandre de Beauvilliers:

> Au départ, il est considéré comme un professeur, il y a transmission d'un savoir et d'une certaine expérience. Dans un deuxième temps, cette relation peut s'approfondir et devenir un lien d'amitié spirituelle, c'est-à-dire une attitude de rencontre intime d'esprit à esprit. On s'ouvre à lui sans réserves et on n'a pas peur de communiquer totalement. C'est l'installation d'une véritable confiance envers le guide qui s'instaure. Le troisième niveau est constitué par la pleine relation de maître à disciple dans laquelle on bénéficie d'une direction spirituelle directe, précise et sacrée (1992, p. 57).

Ou emprunter la démarche, la méthode de Ma Amritanandamayi, mystique indienne, qui a suivi la voie de la dévotion *(bhakti)*:

> Au début, un Sadgourou, un maître authentique, ne donnera pas d'instructions formelles à son disciple. Il se contentera de l'aimer, de se l'attacher par son amour inconditionnel. Le disciple sera alors prêt à se laisser modeler par le gourou qui influencera sur ses *vasanas*, ses tendances mentales latentes. Progressivement le gourou donne, toujours par amour, des instructions de plus en plus strictes, et transforme complètement son disciple (cité par Vigne, p. 214).

Mais peu importe l'approche, la progression de l'aspirant ou du chercheur dépend de ses qualités et de son avancement; et elle est rarement linéaire.

Il demeure capital, comme le souligne avec force Yves Raguin, que le maître spirituel soit très au fait de l'interaction du psychologique et du spirituel, qu'il puisse harmoniser les deux dimensions. Tantôt le jeune chercheur a besoin qu'on l'invite à recourir à une aide psychologique avant de vouloir entreprendre une démarche spirituelle; tantôt il faut remettre les pendules à l'heure s'il se croit arrivé à «la septième demeure» du *Château intérieur* de Thérèse d'Avila alors qu'il vient à peine d'approcher le mystère de l'Absolu. Il est donc important que le maître non seulement reconnaisse mais aide le chercheur à reconnaître que «le psychique est tout imprégné de spirituel et le spirituel tout enfoui dans le psychisme». Qu'il lui rappelle également qu'être en chemin vers l'Absolu, c'est accepter de «cheminer en plein dans le créé», que ce chemin «passe en plein

territoire humain», «qu'il traverse l'épaisseur de [son] être». Peu importe la voie ou l'avenue choisie, qu'elle soit celle de la pauvreté, du silence, de la compassion... (p. 21-22).

Pour une compréhension plus fine et plus profonde de la relation maître-disciple en milieu spirituel, trois informations complémentaires sont de mise:

- Dans toutes les grandes traditions, le maître spirituel (homme ou femme) est considéré à la fois comme un «père» et une «mère»: le père, par les qualités de force, de protection et d'autorité, de connaissance, d'action et de transformation; la mère, par celles de compassion, d'attention désintéressée et de service, d'enracinement et de conservation.

- L'échelle du temps est différente dans une thérapie et une *sâdhanâ* parce que le but visé n'est pas le même: mieux fonctionner dans un cas et se libérer dans l'autre. Si la cure thérapeutique prend fin, en pratique, lorsque le transfert sur l'analyste devient transfert sur la méthode, la cure spirituelle est l'oeuvre d'une vie entière. Et la dévotion du disciple pour le maître se prolonge après l'initiation, bien que chacun puisse suivre son propre chemin (Vigne, p. 229).

- Chez l'oriental l'ego serait plus souple que chez l'occidental, et la différence entre aide psychologique et aide spirituelle serait moins marquée. Conséquence possible, la réalisation de l'Éveil, l'accès à l'Unité, serait plus facile chez le premier que le second. Pour une raison fort simple: l'activité profane et l'activité spirituelle font partie du quotidien de l'oriental et sont orientées dans la même direction, tandis que l'occidental, à cause de son éducation et de la société désacralisée dans laquelle il vit, ne connaît pas la même symbiose, mais plutôt la distorsion, la division des choses (métier, famille, formation, prière ou méditation). C'est du moins ce vers quoi inclinent la pensée de Jacques Vigne (p. 110 et 121) et celle de Cheikh Khaled Bentounès (p. 139-140).

* * *

Ces premiers propos sur la relation de maître à disciple permettent d'interféconder les rapports qui se développent dans les univers éducatif, psychothérapeutique et spirituel. Ces premiers propos préparent aussi à une plongée dans les profondeurs d'une «relation sacrée», d'une «expérience intérieure». Continuons notre exploration, à partir de questions qui relèvent du sens commun.

DES QUESTIONS INCONTOURNABLES

Ferme les yeux et tu verras.

Pour dissiper quelques ambiguïtés sur la nature du rapport maître-disciple dans le champ spirituel, quatre questions nous semblent devoir être posées et travaillées. La première renvoie à l'interrogation de départ: un maître, à quoi ça peut bien servir?; la seconde invite à ouvrir l'œil: le faux maître du vrai, comment le distinguer?; la troisième s'adresse à l'aspirant disciple: quelles conduites adopter?; la dernière concerne le «niveau d'être» du maître: comment l'apprécier?

POURQUOI RECOURIR À UN MAÎTRE SPIRITUEL?

Une remarque préliminaire s'impose: selon nos compétences respectives, nous sommes tous des maîtres et des disciples puisque chacun enseigne et apprend de l'autre. Mais chacun instruit l'autre en autant qu'il sait, car pour donner il faut d'abord avoir, pour se donner il faut d'abord être...

Une raison capitale fonde la présence, la raison d'être du guide spirituel dans les grandes traditions orientales et occidentales: sur la voie de la transformation spirituelle, la démarche en solitaire est semée d'obstacles de toutes sortes. Seul, le chercheur peut très difficilement franchir les obstacles pour accéder à cet état; il a besoin d'un maître, d'un guide qui va faire éclater dans sa totalité son désir d'éveil, qui va faciliter, chez lui, l'accès à son «maître intérieur».

Étoffons quelque peu cette assertion, avant de préciser l'exception à la règle.

COMME SI C'ÉTAIT DANS LA NATURE DES CHOSES...

Une certitude tout d'abord, construite sur un constat: il y aura toujours des individus qui gardent le profond besoin d'une vie spirituelle; il y aura toujours des êtres humains tournés, orientés

vers l'essentiel, l'absolu, le divin. Mais c'est un chemin plein d'écueils, de dangers, d'embûches, où les possibilités de désorientation sont multiples. D'où la nécessité d'un *guide* capable de baliser le parcours pour éviter de papillonner ou d'emprunter plusieurs voies en même temps, capable aussi d'inviter au discernement pour ne point confondre aspiration et illusion, capable enfin de transcender la tradition — tout en lui étant fidèle — pour garantir une adaptation totale au disciple.

À cette première certitude se greffe un corollaire, également construit sur un constat: comme pour le solitaire de l'aventure intellectuelle (l'autodidacte) ou psychothérapeutique (l'auto-analyste), pour la personne en quête de l'éveil spirituel, se priver au départ de l'assistance d'un guide, s'avère fort présomptueux. «L'ignorance du Soi, soutient Ramana Maharshi, est si profondément enracinée chez tout chercheur [spirituel], qu'il est rare qu'il puisse y échapper par ses seuls efforts» (cité par Goodman, 1988, p. 121). À Mahomet et à Jésus, on prête un langage apparenté: «Nul ne rencontrera *Allâh* qui n'aura pas rencontré son Envoyé» (islam); «Nul n'arrive au *Père* si ce n'est par Moi» (christianisme)... Sans compter que la démarche en solitaire pour s'approcher de l'Absolu, à supposer qu'elle conduise à bon port, risque de nécessiter beaucoup de temps et d'énergie.

UN ENSEIGNEMENT QUI CONCERNE L'ÊTRE TOUT ENTIER

Souvent voilé, le regard du disciple est tantôt unidimensionnel, tantôt unidirectionnel. Pour le faire éclater dans ses dimensions organique, psychique et spirituelle, le maître se fait serviteur. Par sa capacité d'embrasser l'être dans sa totalité, tant dans son rapport à lui-même qu'à l'univers, voire à l'Absolu, le maître enclenche un processus de transformation global chez le disciple, l'aide à définir les étapes à franchir et l'ordre dans lequel elles gagnent à l'être. Sans forcement être un *yogi*, c'est-à-dire un ascète qui a développé la maîtrise de certaines énergies, un praticien des disciplines d'un

yoga[1], il reconnaît, pour le cheminement du disciple, l'importance de la relaxation, de l'alimentation saine et équilibrée, du travail sur le corps (asanas) et de la respiration (l'air, le prana, le Souffle): *mens sana in corpore sano*, selon la maxime de Juvénal[2]. S'il est maître chrétien, la prière sera le véhicule de communication privilégié; bouddhiste, la méditation en tiendra lieu; chamaniste, la communion à la nature obtiendra la faveur; soufi, le dhikr coulera de source.

Usant du ternaire védantin *Sat, Chit, Ânanda* (Être, Conscience et Béatitude), Frithjof Schuon reconnaît que le maître donne trois choses au profane qui frappe à sa porte:

- l'«existence spirituelle», par l'affiliation ou la consécration;
- la doctrine, la vérité, l'«intelligence»;
- l'amour, l'union, la félicité, par l'invitation à «mourir» à l'extérieur pour «vivre» à l'intérieur (1966-67, p. 283).

Dans une forme d'expression qui nous est plus familière, Lama Denis parle du nécessaire dialogue et de la confiance entre le disciple et le maître: «Au travers de cette communication [avec le guide, le disciple] peut recevoir l'influence spirituelle, l'inspiration de la transmission, de la tradition, de la lignée qui opère la transformation intérieure» (1993, p. 139).

L'ÉMERGENCE DU MAÎTRE INTÉRIEUR

Pour faciliter le passage de l'état de chenille à celui de papillon, pour rendre possible l'arrachement à l'égard du monde sensible, pour favoriser le glissement vers une autre dimension, une autre rive, ou encore tout simplement pour éviter la chute ou le vertige toujours

---

1 En Inde, les yogas les plus connus sont ceux de la Connaissance (*jnana-yoga*), de la Dévotion (*bhakti-yoga*), de l'Action (*karma-yoga*), du Service (*mantra-yoga*) et de la Maîtrise des énergies (*rajâ-yoga*).

2 Dans les méthodes de transformation de soi, le corps occupe une place beaucoup plus importante au sein des traditions orientales qu'occidentales.

possible sur ce chemin, le recours à un maître extérieur s'avère fort utile. Mais la présence de celui-ci, sous son impulsion, se métamorphose dans le regard du disciple; de corporel, de visible qu'il est, le gourou apparaît comme, devient, est le *Soi* incarné. Bien au-delà de la fidélité à l'enseignement reçu dans le cadre d'une tradition, c'est l'union du maître et du disciple dans le *Soi* universel. Ce qui fait dire à Henri Chambron, au terme de l'exploration de cette question:

> Dans l'unité profonde où baignent toutes les existences, il n'y a finalement pas de différences radicales entre celui qui guide et celui qui est guidé. Ils sont Un dans l'essentiel Réalité, comme les gouttes d'eau dans l'Océan (1966-1967, p. 280).

Donc, à ce niveau, ni le maître ni le disciple n'ont de substance.

L'EXCEPTION À LA RÈGLE

«Se passer de médecin [de l'âme] ou de guide, c'est possible, écrit Denise Desjardins, mais seulement à celui dont l'âme est bien trempée, le cœur haut placé et, condition essentielle, l'intellect subtil et aéré» (1993, p. 382). Et pour celui qui arrive à s'en passer, à en faire l'économie, qu'est-ce qui tient lieu alors d'initiateur, de maître, de gourou? La philosophe Marie-Madeleine Davy répond: certes la séduction éprouvée à l'égard de l'intériorité peut suffire pour se mettre en marche, mais c'est la joie et la souffrance qui servent de véhicules pour poursuivre son chemin. Et ceux-ci sont alors propulsés, alimentés par la lecture, le silence, la qualité de l'existence et, j'ajoute, l'écriture — la lecture étant à l'écriture ce que la contemplation est à l'action:

- par la lecture d'abord. C'est pour plusieurs la première étape de la démarche spirituelle: pour certains, c'est même la voie royale, surtout si l'étude est conjuguée à la lecture[1];

---

1 Recevant en audience la première femme occidentale, le Dalaï Lama demande à la bouddhiste Alexandra David-Néel le nom du maître qui l'a instruite, formée. Il obtient pour réponse: «En étudiant la philosophie orientale sur les bancs d'une université européenne» (David Néel, 1991, p. 97). Recon-

- par le silence et la solitude, deux zones qui créent des résistances farouches à l'agitation mentale et à la dissipation émotionnelle;
- par l'expérience concrète, quotidienne de l'authenticité, de l'acceptation de tout ce qui est, du respect de soi, de l'autre et de l'environnement;
- par l'écriture qui permet la mise en rapport et la fécondation mutuelle du comprendre et du voir (la tête éclaire le cœur et le cœur affine la tête).

Mais, poursuit notre philosophe de l'intériorité, encore faut-il savoir décoder, déchiffrer les signes qui se présentent, pour que événements et activités, non seulement mettent en marche un processus de transformation, mais laissent émerger le «maître intérieur» (Davy, 1990, p. 132-133).

COMMENT DISTINGUER L'IVRAIE DU BON GRAIN?

Il en est d'un maître comme d'une œuvre d'art: il faut prendre le temps de regarder, d'apprécier, pour distinguer le vrai du toc, en l'occurrence le serviteur du manipulateur, le guide de l'illusionniste, l'enseignant du séducteur. S'il n'existe pas, à proprement parler, de «critères objectifs» pour jauger de la qualité d'un maître car les compétences varient de l'un à l'autre, il y a cependant des «critères intérieurs», des «références» ou des «repères» qui sont autant de «clignotants» pour l'aspirant disciple, et l'instruisent sur le lieu où il se trouve: une secte ou une communauté. Mettons en relief certaines de ces conduites, qu'elles portent directement sur le guide ou sur la communauté qui en est le prolongement. Pour l'examen de cette question, les propos «libertaires» de Paule Lebrun, tenus sur les ondes de *Radio-Canada* (1993), me sont très précieux. Ils viennent appuyer et enrichir ma pratique, mon observation et ma réflexion.

---

naissons toutefois, avec Arnaud Desjardins, qu'«aucun livre ne va directement confronter notre mental ou notre illusion [car] nous retenons ce qui nous convient [...] et nous éliminons ce qui nous dérange» (1996, p. 73).

- L'acceptation de la diversité des chemins, des cheminements personnels

Le maître peut certes expliquer le chemin qu'il emprunte, mais il ne peut préciser celui du disciple. Chacun étant différent, le cheminement de ce dernier lui appartient, son destin est entre ses mains. C'est quelque chose d'intimement personnel. En fait le maître doit renvoyer le disciple à lui-même, l'inviter à accueillir l'appel de l'aventure et à créer, tout en marchant, son propre chemin. Tout contrôle de la démarche du disciple rend suspect, ainsi que toute pression faite pour l'attirer ou pour le retenir alors que son destin l'appelle ailleurs. Si quelqu'un vient à lui, le vrai maître n'exige rien. Ses enseignements ne sont que proposés au disciple. Il sait le prix qu'il a dû payer pour prendre conscience de sa propre voie, il n'est pas là pour imposer la sienne. Toutefois, et c'est là tout le poids de ses propositions, «il est l'exemple vivant de ce qu'il propose», «il fait don de lui-même en ne restant uniquement que le porteur de la Tradition, le canal par lequel se manifeste le Principe», précise Patrick Tomatis (1990, p. 161 et 159). Mais cette attitude de souplesse face à ses enseignements (les contenus métaphysiques) n'est pas incompatible avec une grande rigueur au niveau de la démarche, de la méthode de travail.

- L'encouragement à l'expérimentation

Le rôle d'un maître n'est pas d'édicter des doctrines dogmatiques, de faire partager un credo ou une idéologie, d'enfermer dans une morale ou d'enrôler dans une secte; c'est d'ouvrir des perspectives, d'aider à ne plus s'identifier aux événements extérieurs mais à la conscience qu'on en a. Et comment? Dans les milieux mystiques du moins, le maître invite le disciple à faire comme lui, à expérimenter une démarche de libération: non à devenir un bouddhiste ou un catholique, mais à devenir le Bouddha, le Christ... Et dans cette démarche spirituelle, le chercheur-expérimentateur, à un moment donné, sent de l'intérieur, au fond de son cœur, qu'il est à la bonne place, qu'il est sur la bonne piste, pour devenir maître de lui-même. S'il s'aperçoit qu'il s'est égaré, il en prend acte et utilise cette expérience comme tremplin pour poursuivre sa recherche d'un maître compatible avec sa sensibilité.

Dans ce cheminement exploratoire où la diversité des comportements doit être respectée et recherchée, le parcours est plutôt sinueux: chaque expérience (qui peut être perçue négativement sur le coup) prépare à la suivante. Encore faut-il que le disciple garde le cap! Le maître est justement là, présent, pour le renvoyer à lui-même, à cette connaissance qui passe par tout son être. Pour lui permettre de comprendre ce qui lui a échappé, pour éclairer les points qui sont restés obscurs. Aussi pour l'aider à saisir cette occasion de développer une attitude de non-attachement (à ne pas confondre avec une attitude de détachement ou d'indifférence). Encore faut-il qu'il ne soit pas impatient des limites du disciple, qu'il respecte son rythme d'apprentissage («Hâtez-vous lentement...»).

Pour le disciple, faire des expériences, oui, mais les faire en vivant avec quelqu'un d'expérimenté, en ayant un contact personnel avec lui. Ce qui permet de vérifier par soi-même si le gourou met en pratique ce qu'il prêche.

- Le rôle de miroir

Le maître est essentiellement un miroir qui renvoie le disciple à lui-même. S'il tolère pour un moment l'expression cultiste de ce dernier — ce qui est presque inévitable dans toute démarche d'éveil —, le maître doit l'aider à sortir de cette attitude enfantine. Certes, pendant ce moment de mirage, le disciple se sent plus vaste que lui-même, connaît un état altéré de conscience, mais c'est une nouvelle dépendance qu'il se crée, à son insu. Or, dans le processus d'éveil, le maître doit aider le disciple à passer à une autre étape, lui permettre de voir qu'à côté de l'harmonie recherchée l'ombre est au travail, que les forces de lumières et de ténèbres sont inextricablement imbriquées en nous, que la création et la destruction sont toujours à l'œuvre. C'est dire que le maître doit donner un enseignement qui soit en relation avec l'expérience du candidat, un enseignement qui le renvoie à la rencontre de ses propres conditionnements et illusions, pour mieux les dépasser.

- L'attrait et l'admiration

Certains êtres humains, et tel est le cas du spirituel ou du mystique, sont habités par une énergie mystérieuse qui explique l'attrait extraordinaire qu'ils peuvent exercer sur les gens qui accourent, se ruent sur eux pour les voir, les entendre et les approcher. Mal digérée, cette force d'attraction pour «toucher» le spirituel peut conduire à une vénération béate, voire au culte de personnalité. (Si, pour des raisons culturelles, l'occidental a de la difficulté à apprécier la vénération que témoigne l'oriental à l'égard du maître — pensons à la cérémonie hindoue appelée *guru puja* —, il doit cependant reconnaître qu'elle puisse prendre des formes qui lui sont difficilement accessibles.) Le vrai maître, qui a une connaissance expérimentale du divin et qui est animé par elle, doit aider le chercheur à distinguer ce qui relève d'expériences psychologiques ou est le fruit de son imagination, de ce qui relève de la perception des manifestations de l'Absolu. Encore faut-il que le maître qui fait jaillir des désirs cachés chez celui qui l'approche ne cherche pas à utiliser son influence pour le subjuguer, pour en faire un disciple, mais qu'il ait pour lui «un extraordinaire respect» et une «généreuse attention». Progressivement, le maître doit aider le disciple à reporter son attention sur lui-même, lui apprendre à découvrir au fond de lui-même un dynamisme et une richesse qu'il n'avait pas encore identifiés (Raguin, 1985, p. 116-121 et 136-138).

- Le respect des capacités d'apprentissage et d'adaptation du disciple.

Tout disciple — à plus forte raison l'apprenti — n'est pas forcément prêt à s'exposer à des pertes d'équilibre, à une déstabilisation brutale. Un tel pourra progresser avec un maître de «la folle sagesse» (*crazy wisdom*)[1], qui travaille essentiellement par le paradoxe et use

---

[1] Comme le tibétain Trungpa Rinpoché au Colorado et l'indien Sri Rajneesh en Oregon, pour ne nommer que les gourous les plus courus dans le Nouvel Âge à l'américaine. Dans les *Upanishad*, nous rappelle Lebrun, ces maîtres de sagesse, *Avadhutas* — qui sont des «génies spirituels» — constituent une catégorie à part: ils sont issus d'une tradition mais ne correspondent pas du tout à la tradition. Pour un disciple, travailler avec un «maître fou», c'est

de démarches radicales (provocatrices, imprévisibles et excentriques). Tel autre cependant qui ne peut ou ne veut jouer avec le déraisonnable, donc avec la vie, qui a des attentes très grandes vis-à-vis du maître (surtout s'il a des blessures émotives et est à la recherche de guérison), aura besoin de balises et de supports[1]. Le maître doit donc s'assurer que le candidat-chercheur ne saute pas d'étapes fondamentales. Pour cela, il doit l'aider, dès le départ, à prendre conscience de l'endroit où il se trouve et à préciser ce qu'il vient chercher.

Parmi les capacités ou limites à respecter, du moins dans la phase de construction de la relation, apparaît celle des différences culturelles. (Je pense ici à la présence de maîtres orientaux en terre occidentale, ou vice versa.) En effet, chaque culture a sa vibration propre et ses valeurs particulières. Or, ces différences de résonance ne doivent pas déboucher sur des malentendus culturels car le disciple ne peut sortir que perdant dans son rapport au maître, lequel bénéficie d'une position de «pouvoir» sur son protégé. Surtout si le maître use d'un comportement paradoxal.

Mais attention! «Le respect des limites du disciple» par le maître ne signifie nullement que le disciple doit s'en tenir à elles. Dans sa quête spirituelle, ce dernier doit apprendre à franchir celles qui sont des obstacles sur son chemin.

---

travailler avec sa propre folie pour aller vers la sagesse. C'est difficile et dangereux, car c'est vivre sans points de repère *(ibid.)*. On retrouve de tels maîtres dans le taoïsme, le bouddhisme tibétain, le zen, le soufisme et, à un degré moindre, dans la tradition chrétienne (pensons au Frère Antoine, le «sage-farceur» de Roquebrune-sur-Argens, en France).

1 N'oublions pas que l'aspirant disciple risque fort d'être désorienté parce qu'il entre dans un monde différent de celui qu'il connaît ou fréquente, qu'il commence un apprentissage intégral sur un chemin qui lui est étranger, qu'il opère une remise en question fondamentale de ses valeurs de référence et de ses habitudes de vie.

• L'accueil du regard critique sur la communauté

Pour éviter tout exercice autocratique de l'autorité, le maître, digne de ce titre, non seulement doit accueillir toute observation ou remarque sur la communauté dont il est le «répondant», mais encourager son expression. Et prendre le soin de l'examiner — avec son ou ses auteurs — pour mieux l'apprécier à sa juste valeur, pour que la communauté en tire pleinement profit, se transforme.

D'autre part, il importe que les observations puissent embrasser tous les champs ou domaines de la communauté: la gestion, la vie quotidienne, le rapport au maître, etc. Attendu que toute limitation, exclusion ou exception d'un élément du système rend suspect l'ensemble du système, donc son axe: le maître. Si, aux questions posées, aux «Pourquoi?» répétés, il répond: «C'est ainsi!» (distinguons le *c'est ainsi* dissimulateur de celui d'acceptation de ce qui est parce que cela est), parions qu'il est à la recherche de «soumissions totales».

• La transparence dans la communication

Si l'ambiance devient théâtrale, s'il y a beaucoup de secrets ou de cachotteries, si les rumeurs et les apartés servent de nourriture informative, si la dénonciation est tolérée voire encouragée, si les messages sont mystérieux, bref si la communication est brumeuse, c'est qu'il y a anguille sous roche. Il faut vite quitter les lieux et le gourou car nous sommes face à un «détournement spirituel». Surtout, éviter le piège de la fermeture des yeux, du déni sur les dysfonctionnements, comme le rappelle avec humour cette phrase maintes fois répétée dans les communautés avides de transparence: «Il y a un immense éléphant qui entre dans la salle de méditation mais, comme tout le monde est en méditation, personne ne le voit».

• De la modération dans les contributions demandées

Si, dès le premier contact, l'argent est au cœur de la rencontre, si les cotisations demandées sont abusives, si les participations physiques (corvées, travaux domestiques, etc.) ne laissent aucun moment de

détente et de penser, si les privations sont humiliantes, alors il faut aller réfléchir et méditer ailleurs. Rester, c'est se fourvoyer.

Certes «toute chose a un prix» et «une communauté est riche de l'argent de ses membres», mais encore faut-il regarder les Rolls-Royce et Mercedes qui circulent devant soi, et vérifier attentivement l'évolution de son compte bancaire (surtout si d'autres personnes dépendent de son gagne-pain).

Bref, l'aspirant gagnera à ne pas perdre de vue qu'un guide doit être libre de tout intérêt personnel, et sa motivation fondamentalement altruiste. Libre donc des domaines dans lesquels l'ego s'enracine: la gloire ou la notoriété, la puissance ou le pouvoir, l'argent ou la richesse, la vie affective et sexuelle.

... Sans être ni exclusives ni limitatives, telles nous semblent être les principales caractéristiques servant de baromètre au regard interrogatif de l'apprenti et, disons-le, du disciple[1]. En reconnaissant toutefois qu'il y a une progression, des degrés dans l'éveil, que le niveau de réalisation est variable selon les maîtres; en convenant alors que les maîtres ne sont pas forcément de parfaits modèles de vertu, de sagesse ou de sainteté, qu'ils n'incarnent pas nécessairement l'état de perfection. Tous cependant, s'ils sont authentiques, n'enseignent que ce qu'ils ont eux-mêmes exploré, éprouvé, expérimenté. (Si tel n'est pas le cas, alors ils le précisent ou clarifient leurs limites.) Et tous doivent faire preuve d'un esprit de service et d'un amour inconditionnel à l'égard du disciple pour prendre en charge son processus de transformation.

QUELLES CONDUITES POUR LE DISCIPLE?

Affirmer: «il n'y a point de disciples médiocres mais seulement des maîtres maladroits», c'est non seulement faire preuve de naïveté, mais c'est déresponsabiliser le disciple. Il en va de celui-ci comme du maître: chacun a des obligations et des attentes par rapport à

---

[1] Dans *The Manipulated Mind*, Denise Winn décrit cinq critères de manipulation de l'esprit, qu'elle appelle «les cinq D»: dépendance, déstabilisation, débilité, désinformation et désensibilisation (Octogan Press, 1983, p. 160).

l'autre. À cette différence toutefois que le maître, le vrai, n'a aucune attente pour lui-même. De celles que le maître a pour son disciple, revenons, à titre de renforcement, sur deux identifiées précédemment et introduisons deux nouvelles données qui ne peuvent être passées sous silence parce qu'attachées à la condition de disciple.

- Du flou romantique à la rigueur

Le romantisme spirituel[1] est le premier piège qui guette l'aspirant disciple, tout spécialement le tenant du Nouvel Âge[2], ce courant socio-spirituel qui tend à mettre l'accent sur le *sentir* plutôt que le *voir* et le *savoir*, qui invite à la beauté, à la douceur et à l'harmonie, à une sorte de paradis terrestre. Or, vivre c'est fascinant, mais c'est aussi difficile, douloureux. Et pour passer à un *âge nouveau,* le chercheur n'a pas le choix: il doit investir beaucoup, il doit s'investir à fond, car il lui faut apprendre à dire *oui* à ce qui dit *non* en lui. À travers ses expérimentations quotidiennes, tensions, déchirures et découragements alterneront avec joies, réconciliations et espoirs; périodes d'ennui et d'obscurité avec moments de paix et de lumière. Il devra apprendre à se défaire de la protection du guide qui «se contentera de l'éveiller à ce qui se trouve déjà en lui-même, ou en

---

1 Que faut-il entendre par l'expression «romantisme spirituel»? Paule Lebrun en donne une description fort pertinente: c'est «le halo de sainteté dont nous entourons nos gurus et nos héros, la façon dont nous recherchons les sommets et négligeons les vallées, notre goût pour l'extraordinaire et notre dédain pour l'ordinaire, une façon de ne pas composer avec nos limites, une façon de ne pas composer avec l'ombre et la noirceur, une grande naïveté politique qui croit qu'une communauté "spirituelle" peut échapper aux lois et mesquineries de la vie en société» («Scandales aux pieds du Bouddha», *Guide Ressources*, sept. 1991, p. 111).

2 Sur l'analyse critique du Nouvel Âge, notons trois textes parus dans le Magazine *Guide Ressources:*

- de Christian Lamontagne, «Le suicide du Nouvel Âge», janv. 1992;
- de Jacques Languirand, «Je défroque», mars 1992;
- de Paule Lebrun, «Les anges dans nos campagnes», mai 1993.

À ne pas négliger, l'incontournable ouvrage de Placide Gaboury: *Mûrir ou comment traverser le Nouvel Âge sans se perdre*, 1990.

Dieu, selon le cas» (Lebrun, 1993). En fait, il devra se responsabiliser, c'est-à-dire répondre de sa démarche et l'assumer. En d'autres mots, il gagnera à se construire comme adulte psychologique s'il veut devenir adulte spirituel.

Aux dires d'Arnaud Desjardins, si le chercheur reconnaît que le maître veut éradiquer définitivement en lui la cause de la souffrance, il lui faut, pour cela, de façon consciente, passer par l'inévitable souffrance et aller jusqu'au bout de la possibilité même de souffrir. Et une part des douleurs, des tourments, se vit notamment dans la *sadhana* elle-même, dans la fréquentation du monastère ou de l'ashram et dans la relation au maître. C'est dire que la démarche d'ascèse n'est ni idyllique ni euphorique, que «la paix et la sérénité sont au bout du chemin et non au départ de celui-ci» (1996, p. 355 et 357).

- À la recherche des antécédents spirituels

Il va de soi que toute tradition doit bien démarrer quelque part, avec quelqu'un, disons à partir d'un «génie spirituel» qui, habituellement, a fréquenté d'autres écoles ou traditions (pensons à Bouddha). Mais le phénomène du génie relève de l'exception. D'où l'importance pour l'apprenti chercheur spirituel de s'instruire sur les antécédents et rattachements précis de son éventuel ou nouveau guide: qui est son propre maître et dans quelle filiation spirituelle se situe-t-il? Quel est son cheminement? De la formation reçue, quelle compréhension a-t-il? Dans quels monastères ou ashrams a-t-il étudié? Questions fondamentales car, dans les grandes traditions spirituelles, la relation de maître à disciple est plus qu'un pacte, un engagement entre deux personnes, c'est l'appel à rejoindre le guide dans «la communion des Saints» ou «la communauté des Sages».

Mais si le guide se retranche derrière le secret, la parole donnée pour refuser d'identifier les sources de son apprentissage ou de son initiation, l'apprenti disciple gagne à se rappeler qu'un regard éclairé vaut toujours mieux qu'une foi naïve.

• Un investissement psychologique significatif

Importe peu l'approche utilisée, qu'elle relève de la psychologie comme discipline à but thérapeutique ou qu'elle s'inscrive dans une démarche spirituelle. Ce qui compte finalement, c'est que le candidat se débarrasse de ses «bibittes» (névroses), se donne une structure interne et raffine son affectivité. Pour «être bien dans sa peau», pour «s'enraciner dans l'existence», pour «assurer sa base», pour «équilibrer et énergiser son ego», bref pour pouvoir «fonctionner normalement dans le travail et dans l'amour». Au fond, il importe que l'aspirant explore son inconscient pour créer des conditions favorables à l'expansion de son champ de conscience, c'est-à-dire à l'émergence de la conscience à l'état de «non-différenciation»; aussi pour mettre son ego en cause, car l'avance sur le chemin spirituel consiste à faire passer progressivement l'intérêt des autres avant le sien, «à passer de l'égocentrisme à l'altérocentrisme», écrit Arnaud Desjardins (1996, p. 313-314).

«Ça fait 5 ans, 8 ans, 12 ans que je suis sur le *chemin* mais j'ai l'impression que je ne progresse pas», entend-on dire de façon plaintive dans les communautés spirituelles. Peut-être que ce sur-place tient en bonne part au non-travail sur la psyché... Faisons preuve de prudence, car — nous l'avons déjà noté — le travail de «la grâce» peut continuer à l'insu du disciple durant les temps de «plateau», notamment celui de la terrible «nuit noire» qui précède souvent l'illumination sans retour...

Justement, si nous meublions un peu notre silence sur les approches qui sont du ressort de la psychologie et de la spiritualité...

L'histoire de la psychothérapie occidentale est marquée par quatre courants ou approches théoriques majeurs: la psychodynamique (psychanalyse et ses dérivés), la cognitive-béhaviorale, l'humaniste-existentielle et la systémique. L'accent est mis, selon les approches et leurs moments d'élaboration, sur l'exploration du passé (l'enfance surtout), sur le champ de l'inconscient, sur l'expression du cœur, sur la modification du comportement, sur

les évaluations cognitives, sur le travail avec le corps et l'émotion, ou sur les interactions des individus. Chaque approche est pertinente: tout dépend de la conception que se fait le patient du changement qu'il veut opérer, du temps qu'il veut y consacrer et de la résonnance de l'approche avec son expérience de la vie intérieure. De toute façon pour le patient ou le client, c'est moins la connaissance de l'orientation théorique du psychothérapeute et des techniques qu'il utilise qui comptent que ses valeurs de référence et sa capacité d'être en relation. Dans la pratique, chaque psychothérapeute apprend à créer son propre modèle, privilégiant une approche mais s'inspirant des autres.

Pour l'essentiel, les approches spirituelles reposent sur la méditation, la prière, le yoga et le lying. (L'étude de ce dernier obtient une place de choix dans la troisième et dernière partie de la présente recherche.) Toutes ces pratiques ouvrent sur l'inconscient en permettant à la totalité du vécu «de monter en surface pour se manifester sans contrainte ni inhibition». Comme le précise Placide Gaboury à propos de la méditation, mais on peut étendre sa réflexion aux approches identifiées: «C'est en effet cette ouverture sans défense ni jugement qui déracine la peur, qui guérit les troubles et traumatismes de l'inconscient» (1995, p. 35).

- Des intermèdes de solitude et de pratique entre des périodes d'incubation

Les stages et sessions en ashrams ou les retraites dans les monastères sont des temps de formation et de ressourcement d'une forte densité. Mais ces périodes d'incubation spirituelle vécues auprès du maître riment à peu — au plan de la transformation — si les temps qui les séparent, les entre-temps, ne servent à prendre appui en soi-même et à mettre en pratique les enseignements reçus. Comme l'écrit avec intelligence le poète Gilles Vigneault: «Il n'est pas inutile de rêver deux fois le même rêve, mais il est indispensable de se réveiller entre les deux».

Quand je quitte le laboratoire du physiothérapeute ou de l'ostéopathe, je m'engage à faire les exercices proposés pour consolider et rendre constants les bénéfices tirés du traitement. Si je néglige cette mise en pratique, tout est à recommencer d'une rencontre à l'autre, bien que je vive dans les heures qui suivent, l'illusion de la guérison. Il en va de même du domaine spirituel: sans exercices pratiques (yoga, méditation, etc.) entre les sessions de formation, point de progrès. Sans compter que ces occasions de rencontres risquent, à la longue, de se vider de leur contenu spirituel pour ne conserver que la couleur «nouvel-âgiste».

- Une capacité de distanciation et d'abandon

La philosophe et mystique Simone Weil écrit un jour à son confesseur: «Il y a des moments où je suis tentée de m'en remettre entièrement à vous et de vous demander de décider pour moi. Mais en fin de compte, je ne peux pas. Je n'en ai pas le droit» (cité par Baillargeon, 1995).

Weil résume ainsi l'éternel dilemme dans lequel se trouve plongé tout chercheur spirituel dans son rapport au maître: l'abandon ou bien la liberté de pensée; le lâcher-prise ou bien l'esprit critique. Et elle rappelle, pour le disciple, l'importance de garder sa capacité de distanciation, son gros bon sens, de respecter son intelligence et d'éviter toute obéissance infantile et servile, d'exercer sa vigilance autant sur celui qui le guide que sur lui-même. En effet, seul l'esprit de discernement — qui fait bon ménage avec la pensée critique — peut faciliter cette opération. Mais, attention: l'exercice à l'excès de l'esprit critique, réduisant comme peau de chagrin l'espace du lâcher-prise, peut paralyser l'envie d'aspirer à un état différent, à une transformation radicale... ou, exceptionnellement, conduire à la possibilité de l'illumination.

Pour parler autrement, disons que le regard critique, la réflexion nourrie de doute, est partie prenante de la démarche de l'apprenti disciple. Mais discernement n'est pas synonyme de dissidence. En effet, à partir du moment où celui-ci s'engage comme disciple dans une *sadhana* auprès d'un maître, la confiance doit s'instaurer. S'impose alors la mise en cause de sa «volonté propre», l'absorption

complète, l'abandon conscient à une autre autorité humaine qui peut faciliter et activer son processus de libération. Ce faisant, en obéissant au maître — «esclave affranchi qui s'est mis au service de la Vérité» —, c'est à son propre *Soi* qu'obéit le disciple.

Au fond, résume Lebrun, ce n'est pas le maître qui fait le travail de libération; «c'est le mouvement lui-même de l'abandon, du lâcher-prise qui le rend possible» (1993).

COMMENT APPRÉCIER LE «NIVEAU D'ÊTRE» D'UN MAÎTRE?

Existe-t-il, pour le disciple, une façon d'apprécier non point la méthode d'enseignement ou le style d'un maître, mais sa «qualité d'être», son «niveau d'être», c'est-à-dire son rapport à la sainteté, à la sagesse. Pour répondre à cette délicate question, l'étude d'Arnaud Desjardins, *L'Ami spirituel*, nous est d'un grand secours. À partir de sa propre observation, il identifie un certain nombre de points communs à tous ceux qu'il a considérés et considère toujours «comme des gourous dignes de ce nom». Nous en retenons trois particulièrement instructifs:

- La liberté fondamentale

  Ayant accès à un plan de conscience différent du nôtre, à l'universel, étant établi dans la liberté fondamentale, rien ne peut avoir vraiment de pouvoir sur le saint ou le sage. Son indépendance intérieure le rend invulnérable. Comme Socrate, il peut affirmer: «Les juges du tribunal peuvent me condamner à mort mais ils ne peuvent pas me nuire».

- L'équanimité

  La manière dont il considère chaque être humain est égale pour tous et chacun, qu'on soit disciple engagé ou pèlerin en quête d'une bénédiction, qu'on soit puissant ou misérable, africain ou américain, pratiquant religieux ou athée, qu'on soit en

communion avec son enseignement ou qu'on le trahisse, le rejette, qu'on le louange ou le persécute.

- L'amour et la fermeté

  Sont proverbiaux son accueil généreux, sa simplicité désarmante, sa capacité illimitée d'amour et de communion. Toutes qualités qui vont de pair avec une «fermeté courageuse» quand une «chirurgie» devient nécessaire. Cette «colère libre» — qui ne relève pas de l'émotion — devient un moyen d'enseignement ou l'occasion, pour le disciple, de vivre en sa présence une situation qui serait trop difficile dans le cours normal de l'existence (1996, p. 48-65).

Certes le disciple (surtout s'il est apprenti) ne peut «comprendre» le génie d'un maître, mais, s'il est attentif aux éléments ci-haut mentionnés, il lui sera possible de «sentir» son degré d'éveil.

> Pour un disciple, surtout un apprenti, «jauger» de la qualité d'un maître est une entreprise difficile et hasardeuse. Par exemple, lorsque le Christ fouette les marchands et les chasse du temple, est-il prisonnier de ses émotions ou n'est-ce qu'un moyen d'expression pour user d'un langage qui peut être entendu? Lorsque Deshimaru «lève le coude», perd-il sa qualité de maître authentique ou n'est-ce que l'inévitable continuation des effets karmiques? On pourrait multiplier les paradoxes. Il y a cependant une caractéristique qui transcende toutes les autres, c'est la «qualité d'amour» qui émane du maître. Ce qui fera dire à Arnaud Desjardins: «À partir du moment qu'on constate qu'un maître n'est qu'amour, amour inconditionnel, absolu, on peut s'intéresser à la voie qu'il a lui-même suivie» (cité par Smedt, 1990, p. 40).

* * *

Au terme d'un premier tour d'horizon du rapport maître-disciple, accueillons la définition pour le moins originale que donne Paule

Lebrun de cette relation initiatique: «c'est une expérience essentiellement poétique, [...] il est difficile d'en parler en termes concrets, palpables». Et pour cause, explique-t-elle: on parle d'une expérience intérieure chez l'initié, on parle d'une alchimie entre le maître et le disciple, on parle de l'incroyable changement de paradigme qui arrive parfois dans la psyché de l'initié. Ce n'est pas facile pour l'œil occidental d'approcher ces phénomènes et de les décrire, car disparues sont les grilles de références habituelles (psychologiques, sociologiques, anthropologiques). Pourtant, conclut notre source intarissable, «cet œil doit opérer un saut quantique» s'il veut regarder ces phénomènes dans leurs dimensions horizontale et verticale (1993).

Si on allait vérifier comment se traduit la dynamique de cette relation dans de grandes traditions du monde. Pour mieux connaître la fonction et l'action du maître, l'aventure et l'exploration du disciple, mais surtout «la dynamique transformante» de leur interrelation.

Comme l'enfant, le gourou joue constamment, mais le jeu qu'il joue est un jeu éternel, le jeu du divin au sein de la nature humaine.
(Jacques VIGNE, *Le maître et le thérapeute, 1991, p. 12)*

page blanche

DEUXIÈME PARTIE

LE RAPPORT MAÎTRE-DISCIPLE DANS DE GRANDES TRADITIONS SPIRITUELLES

Les saints ne voyageaient pas
Pourtant ils étaient renseignés.
Sans avoir regardé
Ils savaient distinguer,
Sans avoir rien fait
Ils avaient tout réalisé.
(LAO-TZU, *Le Livre de la Voie et de la Vérité — Tao Te King*, traduction de Claude Larre)

Cette étude sur les rapports qui s'établissent entre le *maître* et le *disciple*, nous a conduit à considérer cette question dans ses perspectives plutôt théoriques: d'une part nous avons utilisé la démarche analogique (l'éducatif et le thérapeutique) pour faire éclater la problématique de cette relation dans le champ spirituel; d'autre part nous avons précisé certaines caractéristiques qui fondent le comportement du maître et du disciple. Instruits de cette réflexion première qui nous donne quelques repères méthodologiques et épistémologiques, voyons maintenant comment ce couple maître-disciple se traduit concrètement dans quelques grandes spiritualités du monde. Le temps de vérifier si la «pensée grecque» peut fournir quelques indications de départ, notre regard scrutateur se pose sur des volets particuliers de trois grandes traditions dont deux d'origine sémitique[1], le christianisme et l'islam, et une troisième d'origine indienne, le bouddhisme.

Essentiellement, ce choix repose sur les critères suivants:

1. Il permet un survol significatif du monde spirituel: principalement occidental, le christianisme met en rapport avec l'Orient; identifié au monde oriental, le soufisme dans l'islam constitue une manière de pont entre l'Occident et l'Orient; d'essence nettement orientale, le bouddhisme tibétain ramène à l'Extrême-Occident.

---

1 Nous ne l'abordons pas ici, mais dans le judaïsme il y a toujours eu, en dehors de la tradition orthodoxe, des maîtres spirituels.

2. Il porte sur des traditions où fleurit le mysticisme, des traditions où les maîtres transcendent leur appartenance ou ancrage respectif et se rejoignent sans se confondre.

3. Il retient des traditions qui s'expriment par l'oral et l'écrit, des traditions qui renvoient à la Parole révélée ou à la vie intérieure.

Surpris serons-nous de constater que l'hindouisme n'y figure pas alors qu'il est le lieu par excellence où le rapport du maître à disciple a atteint sa «pleine mesure». (Pensons à la progression de la *Bhagavad-Gïtâ* qui est celle d'une relation réussie entre gourou et disciple, Krishna et Arjouna.) Ce n'est vrai qu'en partie, et cela pour deux raisons principales: ce texte fourmille d'indications et de références sur cette tradition orientale; l'attention accordée (notamment dans la troisième partie) à Arnaud Desjardins, spécialiste du *Vedânta* et à son maître l'indien Swâmi Prâjnânpad, nous renvoie au cœur de cette spiritualité[1]. Toutefois, la sélection opérée dans les grandes traditions n'affecte en rien la qualité du regard porté sur la relation maître-disciple. Pas plus qu'elle n'empêche de vérifier que, plus qu'en Occident, c'est en Orient que l'institution du maître spirituel est demeurée vivante.

Pour dynamiser cette étude et en assurer la cohérence ou l'unité, notre attention se porte sur deux dimensions qui traversent le rapport maître-disciple: la figure de l'*autorité* et la force de la *tradition*. Ce qui permet, au-delà de la diversité des expériences spirituelles qui s'enracinent dans des langages et des cultures en évolution, de dégager, lorsque c'est le cas, des convergences éclairantes.

---

1 L'ensemble des conceptions philosophiques et religieuses de l'hindouisme s'articulent autour de la notion de *dharma* (l'ordre du monde) auquel tout doit se conformer. Ces conceptions sont exprimées dans des textes sacrés: les *Védas*, rédigés entre 1400 et 800 avant J.-C. et les *Upanishads*, du VII[e] siècles avant J.-C... jusqu'à nos jours. (La *Bhagâvad Gïtâ* est considérée comme l'une des *Upanisads* majeures et constitue l'essence de la connaissance védique.) Et, contrairement au bouddhisme tibétain qui repose ou constitue une forme religieuse et spirituelle organisée, l'hindouisme admet en son sein une multitude de croyances et ne comporte aucune hiérarchie.

LA PENSÉE GRECQUE ET LES MAÎTRES SPIRITUELS

Ne cesse de sculpter ta propre statue.

Vu l'importance de la *pensée grecque* dans la formation de la civilisation occidentale, il n'est point sans importance de commencer notre enquête à partir de ce qui nous définit pour mieux nous ouvrir à ce qui nous distingue. Dans cet esprit, il s'agit pour nous, comme le font Gabriel Germain et Jean-Luc Solère, de vérifier si la civilisation hellénique est source, génératrice ou du moins porteuse de «gênes spirituels qui auraient fécondé un patrimoine dont nous sommes les héritiers». Aussi de voir, si tel est le cas, comment cela s'est traduit dans les rapports entre les maîtres de l'époque et leurs fidèles ou disciples.

Cette réflexion, nous allons l'effectuer en gardant à l'esprit les réalités politiques et culturelles suivantes: a) que si la Grèce parle différents «langages» c'est parce qu'elle est partagée entre sa part d'Occident et l'appel de l'Orient; b) que c'est sur la côte turque occidentale et méridionale qu'elle a expérimenté ses «modèles» qui définiront l'humanisme européen.

> Après avoir investi à partir du VIIIe siècle av. J.-C., les côtes de la mer Égée et d'y avoir fondé des cités-états sur la bande anatolienne, la conquête de l'Asie Mineure par Alexandre (en 336) ouvre l'époque hellénistique (300-30), qui se prolonge dans un certain sens à travers l'époque romaine (30-324).

D'entrée de jeu, amorçons notre réflexion par une affirmation de l'helléniste Gabriel Germain: la Grèce antique laisse peu d'espace à l'éclosion d'une pensée spirituelle, partagée qu'elle est entre les adeptes d'un rationalisme radical et les friands de cultes à mystères[1]. En scrutant à la loupe les textes anciens, ce rigoureux chercheur

---

[1] Gabriel Germain, «Les maîtres spirituels dans l'Antiquité classique», dans *Hermes*, 1966/1967, p. 36-48.

identifie cependant des moments dans l'histoire de l'Antiquité classique où l'on trouve des hommes qui fassent figures de maîtres, de gourous. Suivons-le dans la présentation de sa thèse, nous autorisant, par la suite, la mise à l'épreuve de celle-ci par les travaux de Jean-Luc Solère. Ce dernier nous invite à revisiter les Anciens par le «détour» de l'Inde, à approcher les philosophes de l'Antiquité par la fréquentation des Sages de l'Orient[1]. Mais place d'abord au discours de notre guide Germain.

C'est au VI[e] siècle avant notre ère, avec Pythagore, donc au tout début de la spéculation philosophique, que s'ouvre notre récit[2]. Partisan de la métempsychose (la croyance en une forme de réincarnation), ce philosophe-mathématicien avait une morale élevée et astreignait ses disciples à une vie austère, ascétique. Il est cependant très difficile de distinguer légende et vérité chez ce sage de la mer Égée et, dans son giron ou sa foulée, chez les pythagoriciens. Les documents faisant défaut nous échappent les fins spirituelles poursuivies et surtout les moyens pour les atteindre. Une certitude cependant: les maîtres de la lignée de Pythagore ont cherché à «affranchir les esprits de l'intellectualisme», valeur dominante à l'époque. Travail délicat cependant, car ces guides spirituels —

---

1 Jean-Luc Solère, (CNRS), «Philosophie et amour de la sagesse: entre les Anciens et Nous, l'Inde», 1993, p. 149-198, dans *Inde-Europe. Postmodernité.*

2 De la Mer Égée à la Mer de Chine, ce siècle voit l'apparition d'une «constellation» de penseurs et de sages exceptionnels qui vont marquer leur culture, transformer leur civilisation:
- en Chine, Confucius — *K'ong fou Tseu* — (v. 551-479) dont la philosophie est morale et politique;
- en Inde, Bouddha, le «sage», dit *Cakyamuni* (v. 563-v.483), qui propose une méthode pour échapper à la souffrance;
- en Iran, Zoroastre — *Zarathushtra* — (v. 660 et 583), qui invite à une révolution culturelle;
- au Proche-Orient, chez les Hébreux, avec le prophète Jérémie (650-580), qui affirme l'universalité du Seigneur, de Dieu;
- en Grèce, avec la réforme sociale et politique de Solon (v. 640-v.558).

Pour Pierre Carnac, ces maîtres ont façonné le monde, jeté «les bases de ce qui deviendra un jour le visage culturel planétaire du monde à venir» (1992, p. 33).

dont le secret était la règle — n'ont pas forcément «bonne presse» dans la conjoncture politique et sociale d'une Grèce classique et démocratique, alors en émergence (Germain, p. 40).

À la période classique justement, prend naissance un autre courant philosophique de la pensée hellénique: Platon (428-348) et les néoplatoniciens. Bien que dans l'enseignement du maître l'on retrouve des traces d'inspiration pythagoricienne, force est d'accueillir cette affirmation de Germain: Platon n'a jamais visé autre chose qu'un affinement de l'intellect, lequel devient capable d'*éprouver* la vérité des Idées, sans chercher à les *voir* comme des réalités d'un ordre transcendant (p. 40-41). Son anamnèse qui n'est point sans rappeler la maïeutique de son maître Socrate, est un procédé qui consiste à ressortir du souvenir ce qui est enfoui en soi. Or cette connaissance, ou mieux re-connaissance, est une opération éminemment intellectuelle. Pour Platon, l'enseignement supérieur, donc la philosophie, doit chercher à préparer l'essor de l'esprit vers le réel intelligible, qui est le monde des Idées pures, pour contempler le Vrai. Selon sa célèbre théorie des Formes, existent des réalités intelligibles, immuables et éternelles dont participent les choses sensibles.

C'est, d'après Germain, dans la lignée de Platon (les néoplatoniciens) qu'il faut d'abord chercher les maîtres capables d'affranchir les esprits de l'intellectualisme: Plotin[1] en tête (205-270) et ses disciples. Moins par l'originalité de sa philosophie (il fond les doctrines antiques et le christianisme) ou par ses méthodes d'enseignement qui semblent conformes aux habitudes helléniques (*logos, dialogos*, études de traités); c'est surtout par l'exemple de son ascétisme personnel et sa disponibilité à l'autre que Plotin retient auprès de lui des fidèles, des disciples engagés. Ce maître de vie tout intérieure, qui aurait connu des unions illuminatives, n'a pas enseigné cependant une méthode de libération ou d'éveil (p. 41 et 43).

Dans cette Grèce ancienne qui se prolonge et se déploie à l'époque hellénistique et romaine, se détachent deux grandes écoles philoso-

1 Né d'une famille romaine établie en Égypte, ce néo-platonicien enseigna la philosophie à Rome.

phiques[1]. Chez le philosophe Épicure (341-270) — ascète modéré en toutes choses, préconisant la suffisance à soi-même — et ses disciples, la pratique de la démonstration intellectuelle reste constante. Chez les disciples du philosophe Zénon de Citium (335-264), appelés les stoïciens, la recherche de la maîtrise de soi pour la quête du bonheur — en se libérant de tout ce qui ne dépend pas de soi — s'opère avec la contribution de l'intelligence (p. 44-45).

Sur cette terre ancienne, affirme Germain, un sage se démarque de ses collègues: Épictète (1er s.), «le seul qui peut être saisi au travail dans sa fonction de maître». Certes, comme les autres philosophes de l'Antiquité classique, il professe: *logos* et *dialogos* qui se complètent, chez ce stoïcien, par la *diatribê*[2]. Mais plus que l'érudition et l'éloquence, ajoute Germain, la puissance qui permet à Épictète d'agir sur les âmes tient dans la conscience de s'identifier au *pneuma*, à la source divine: «lui, il sait d'un savoir vrai, fruit de l'expérience, que l'on peut vivre de rien, que les grandeurs humaines sont vaines, que l'on peut traverser toutes les vicissitudes sans perdre cœur». Et de conclure sur ce guide spirituel: «Sa piété va plus loin que sa raison: celle-ci ne fait qu'éclairer, l'autre donne vie» (p. 46-47).

En fait le thème central qui résume Épictète (et autour duquel s'ordonne toute la pensée stoïcienne), c'est l'acceptation du monde tel qu'il est sans le modeler selon notre volonté; c'est l'acceptation de la *non-dualité*:

> Si nous voulons être philosophes véritablement, réglons notre volonté sur les événements de telle sorte que nous soyons toujours contents et de ce qui arrive, et de ce qui n'arrive pas (*Maximes et pensées*, trad. André Silvaire).

---

1 Le mot «école» nous renvoie, ici, d'abord à la notion de doctrine philosophique, puis à l'institution où l'enseignement supérieur est donné soit par des maîtres réguliers du type du Lycée d'Aristote, soit par des maîtres sédentaires groupant autour d'eux, comme le fera Épictète, des élèves choisis, soit par des philosophes itinérants rassemblant des auditoires improvisés (J. Palmero, 1958, p. 47).

2 *Diatribê*: forme de rhétorique proche de la prédication populaire, avec ses paraboles et ses élans.

Dans l'état actuel de la connaissance historique — et des convergences épistémologiques entre l'histoire et la philosophie contemporaines —, force est de constater avec Gabriel Germain que la «pensée grecque», de facture intellectuelle et rationnelle, laisse peu de place à l'expression spirituelle et intuitive. Et qu'il est dans la logique des choses d'affirmer que maîtres à penser et précepteurs — dont Socrate (470-399) est le plus illustre — donneront comme objet propre à la philosophie *l'homme même*, dessinant ainsi une composante fondamentale de la civilisation occidentale.

* * *

Changeons maintenant de paradigme, comme nous y invite Jean-Luc Solère dans «Philosophie et amour de la sagesse: entre les Anciens et Nous, l'Inde»: si nous renouons avec la tradition par-delà le modernisme, l'apport de la «pensée grecque» à la civilisation occidentale est peut-être plus que simplement intellectuel[1]. En effet, pour Socrate et ses collègues, la réflexion sur l'*homme* et sa *conduite*, faite en présence de l'apprenti-philosophe, n'embrasse-t-elle à la fois l'univers de la connaissance et la transformation de l'âme engendrée par cette connaissance? En ce sens, les philosophes de l'Antiquité (les stoïciens au premier chef qui incarnent l'image de la sagesse), apportent une «assistance spirituelle» certaine à leurs disciples. Épictète est alors moins l'*exception* que le *modèle* le plus visible lorsque, avant que l'on se mette à l'étude de la logique, il enjoint: «Soignez d'abord vos blessures, arrêtez vos débordements, mettez le calme dans vos esprits»[2]. Ou qu'il précise: «La première et la plus nécessaire partie de la philosophie est celle qui traite de la mise en pratique des principes»[3].

Contrairement à Kant — et à ses successeurs — qui réserve une place bien modeste à la maîtrise des passions et à la recherche du

---

1 Une spécialiste des Religions orientales de Paris-Sorbonne, Ysée Masquelier, donnait une direction de recherche lorsqu'elle écrivait dans la «Préface» de la Revue *Yoga* (1990, p. 6), que les philosophes de l'Antiquité ont été «surtout des guides spirituels».

2 Épictète, *Manuel*, LII. Cité par Solère, p. 187, note 27.

3 Épictète, *Entretiens*, II, XXI, 22. Cité par Solère, p. 157.

bonheur, le philosophe grec, affirme Solère, vise un travail effectif sur les sentiments, une sorte de purgation des passions. La philosophie antique ne serait donc pas seulement une doctrine abstraite, un savoir d'ordre théorique, mais une «discipline de l'âme», voire une «médecine de l'âme», une ascèse en vue d'une transformation de soi[1]. Quelle distance d'avec les philosophes d'aujourd'hui pour qui «l'acte philosophique ne requiert qu'un sujet doué du "sens commun", capable de percevoir la vérité sans avoir effectué un travail sur soi» (p. 155-162).

Un tel glissement épistémologique[2] dans la conception de la philosophie, a des incidences directes sur la nature (conception et exercice) du rôle du philosophe dans son rapport aux apprentis. La dimension intersubjective d'un dialogue avec le maître, si importante dans la tradition grecque (et, ajoutons, les traditions orientales), fait place à un discours théorique qui n'est plus adapté dans sa forme et son contenu au besoin de transformation du destinataire. Il n'y a plus, conclut Solère, un «maître» qui dirige un dialogue avec un *sujet particulier*, mais un «professeur», inséré dans l'appareil socio-éducatif, qui s'adresse à un *sujet quelconque*; il n'y a plus un «philosophe» qui soit un *amant de la sagesse*, mais un «intellectuel» qui discourt sur ou produit un *savoir essentiellement abstrait* (p. 182).

* * *

Deux regards donc que ceux portés par Germain et Solère sur la «pensée grecque» et sa portée patrimoniale, regards peut-être moins opposés que complémentaires parce que révélateurs de dimensions différentes: l'un mettant en relief la difficulté «d'ouvrir dans l'âme un œil spirituel resté fermé»; l'autre faisant émerger, à travers les contraintes, «les possibilités d'éveil».

---

1 Denise Desjardins s'exprimait semblablement: «Aux vertus éclairantes de la philosophie, les Grecs anciens ajoutaient son pouvoir thérapeutique, à seules fins de donner la paix de l'âme, c'est-à-dire de la délivrer des passions et de l'angoisse» (*La stratégie du Oui*, 1993, p. 29).

2 Ce glissement se serait effectué par bonds successifs, comme nous aurons l'occasion de le préciser.

Dans la création de l'Occident chrétien, une autre composante, plus spirituelle que philosophique, en provenance aussi de la Méditerranée orientale et devant également pactiser avec le monde romain alors dominant, se «frotte» à l'apport grec: c'est la judéo-chrétienne. L'importance grandissante de cette religion naissante — qui juxtapose les écritures du judaïsme avec son propre corpus —, va de pair avec le déclin graduel de la recherche métaphysique fertilisée par la pensée grecque. Cette composante nous invite à poser un deuxième pas sur notre itinéraire spirituel. Obéissons à son appel...

Il n'y a pas de conscience sans
rapport à une transcendance.
(Fernand DUMONT, *Une foi partagée*)

LE CHRISTIANISME: «ICÔNES VIVANTES» ET «MOMENT IGNATIEN»

Pendant que vous avez la lumière, croyez en la lumière, pour devenir des enfants de lumière. (Jean 12, 36)

Principalement européen pendant les trois quarts de son histoire, le christianisme déborde le territoire de l'Occident. Explorer cette religion-civilisation, même en se situant dans le registre de l'expérience spirituelle et en privilégiant dans celle-ci la relation maître-disciple, est une entreprise colossale. Il faut donc opérer des choix, privilégier des lieux et des temps, qui soient porteurs de fruits. Sont retenues: côté est, les traditions copte et orthodoxe; côté ouest, les traditions monastique et ignatienne. Pour y voir clair cependant, allons d'abord nous abreuver à leur source, le Christ, seul maître (en principe) de tous les chrétiens[1].

Rattaché au baptisme sans être lié à ce courant du judaïsme reconnu pour son universalisme, Jésus (*Iéchoua* en hébreu), par ses conduites, apparaît comme un enseignant. À tout le peuple sans distinction il s'adresse; tout élitisme et sectarisme il rejette. D'école n'en fonde point, mais, parmi les nombreux fidèles qui l'entourent, des disciples il en forme. D'ailleurs, ces derniers (les douze apôtres et quelques personnes proches de lui comme les Saintes Femmes) s'adressent à lui en l'appelant *rabbi*, ce qui signifie maître, avant de le reconnaître comme le *Messie*. Être disciple de Jésus — de son vivant ou après son départ —, signifie essentiellement deux choses, synthétise Joseph Doré: adhérer à un message qu'il proclame, donc à un «croire» d'ordre doctrinal; se convertir, c'est-à-dire «laisser *tout*» et «*s'attacher* à lui» (1990, p. 208-209).

C'est une transformation fondamentale que le Christ fait subir à la tradition juive, mais l'expression de la tradition naissante — une religion révélée qui accomplit la Loi de Moïse — se fera surtout à

---

1 Cette entrée en matière sur les fondements du christianisme s'appuie notamment sur les propos de Joseph Doré, «Aperçus sur la direction spirituelle dans le catholicisme», dans *Maître et disciples dans les traditions religieuses* (Meslin, 1990, p. 208-212).

partir de la rencontre de l'Évangile avec le monde hellénique, puis romain. Et cette expression s'accentuera avec l'éloignement de son axe central, rejetant ce qui lui est contraire et assimilant ce qui lui est compatible (philosophies, théologies, doctrines, spiritualités). Sans jamais se confiner à un mode de vie privilégié, à une forme liturgique dominante, à une philosophie exclusive (Raguin, 1985, p. 90). Cette toile de fond, nous aurons l'occasion de la préciser, c'est pourquoi nous revenons aux fondements de cette tradition spirituelle pour mieux en saisir le mouvement à travers une évolution bi-millénaire.

«Être chrétien», c'est croire que Jésus, Fils de Dieu fait homme, est venu sur terre, qu'il est mort sur la croix, qu'il est ressuscité pour le salut des hommes et que sa transfiguration marque le triomphe sur la mort. De la croix à l'ascension, le Christ se montre aux siens et leur ouvre la porte de la vie: «J'ai ouvert le chemin, dit-il, n'ayez pas peur de le suivre». «Suivre Jésus», le Prophète du royaume de Dieu, expose certes le disciple au rejet communautaire, mais ouvre des perspectives nouvelles: c'est se laisser conduire là où Jésus est lui-même parvenu, près du *Père*, lui qui agit en et par Jésus; c'est aussi tenir de lui la promesse de recevoir l'*Esprit*, l'esprit de vérité qui anime et poursuit en soi l'enseignement; c'est enfin être assuré de la présence continuée, à ses côtés, de Jésus lui-même, reconnu comme *Christ* (Doré, p. 209-211). Comme l'affirmera le mystique allemand Angelus Silésius dans *Pélerin chérubinique*: «Dieu le Père n'a qu'un Fils, et ce Fils nous le sommes tous in Christo». Ouvrons, ici, une parenthèse: dans le christianisme, si le Christ, le Fils de Dieu est Dieu («Moi et mon Père, nous sommes Un»), l'être humain, le chrétien peut, à la limite, être à l'image de Dieu, mais il ne peut devenir comme Dieu. Entre l'âme et Dieu, il y a séparation, dualité, sauf pour les mystiques parvenus au terme de leur quête spirituelle.

En somme, la vie chrétienne est toute entière fondée sur le Christ, qui en est la *voie*. «Je suis la voie. la vérité, la vie», lui prêtera comme enseignement Jean l'Évangéliste. Petite phrase lourde de sens et d'implications sur la compréhension éventuelle de la relation maître-disciple. Et qui trouve son complément dans une consigne précise donnée par Jésus, juste avant de quitter ceux qui l'ont suivi sur le chemin, qu'il a choisis pour faire ses apôtres: «Allez et

enseignez [le] à toutes les nations». À leur tour de «faire» des disciples; mais ces disciples à venir seront toujours «les siens», leur vie durant (*Ibid.*, p. 211).

S'inscrit d'ailleurs dans cet esprit et cette ligne de conduite la réprobation énergique de l'Apôtre Paul à l'égard des Corinthiens[1] qui s'attachent un peu trop à certains éducateurs dont lui-même: «Le Christ est-il divisé? Est-ce Paul qui a été crucifié pour vous? Est-ce au nom de Paul que vous avez été baptisés?» Et il rappelle avec force que le seul fondement, le *seul maître*, est le Christ Jésus, qu'enseignants et enseignés ne sont que des serviteurs. Envoyés ou témoins du message du Christ «jouent dès lors un rôle de médiation» (*Ibid.*, p. 211-212). Celle-ci devient l'élément clé du rapport maître-disciple dans le cadre de la direction spirituelle en milieu chrétien.

Cette médiation renvoie à un autre élément clé, qu'identifie Raguin, l'*expérience* du maître. En effet, pour être guide, à la suite de l'exemple du Christ, il faut avoir exploré le chemin proposé. Mettant en avant sa propre expérience, l'Apôtre des Gentils, dans sa Deuxième Épître aux Corinthiens, déclare: «Voilà mon expérience, vous pouvez me croire. J'ai exploré les abîmes de l'expérience spirituelle et j'en connais tous les itinéraires». Se référer à sa propre expérience ne veut pas dire la donner en exemple, mais «se vider de sa propre expérience» qui revient en mémoire, «pour être tout ouvert à l'expérience de l'autre» (1985, p. 78 et 82).

«Médiation» et «expérience», deux variables que nous examinons maintenant dans le mouvement chrétien, dans son expression orientale et occidentale.

> Un bémol s'impose. Comme nous le rappelle Arnaud Desjardins, la théologie de saint Paul fondée principalement sur le rachat par le sang et la résurrection du Christ, a permis de mettre

---

1 Arnaud Desjardins nous invite à considérer les Épitres de Paul comme les lettres d'un maître à ses disciples.

l'accent sur l'adhésion à une doctrine et la participation à des rites. Elle a négligé cependant de communiquer les moyens de vivre concrètement l'enseignement donné par Jésus de Nazareth pendant sa vie publique où il s'est manifesté comme un maître. Certes, dans les premiers siècles du christianisme, des instructeurs qualifiés, des «pères spirituels» transmettront «d'homme à homme, d'âme à âme» ces commentaires vivants, complémentaires aux quatre Évangiles canoniques et à l'Évangile apocryphe de Thomas. Mais, au fur et à mesure que l'on s'éloignera, avec le temps, de la source originelle, le Christ, ils tomberont dans l'oubli. Foi et ritualité primeront graduellement sur l'incarnation des Évangiles dans son être, c'est-à-dire sur la purification personnelle et la croissance de son être et de sa conscience (1990, p. 38 et 47-48).

LES TRADITIONS COPTE ET ORTHODOXE DANS L'ORIENT CHRÉTIEN

Nul n'est monté au Ciel sinon celui qui est descendu. (Le CHRIST)

Le christianisme, nous l'abordons par l'Orient, plus précisément par le territoire arrimé à la partie est de la Méditerranée et qui constitue une sorte de débordement de l'Occident. Ce voyage dans l'espace et le temps nous conduit de l'Égypte à la Russie et nous fait parcourir deux millénaires d'histoire. D'une histoire bien particulière, puisque c'est celle de la relation maître-disciple en milieu monastique, dans les traditions copte et orthodoxe.

LES APOPHTEGMES ET LA TRADITION COPTE

«Copte» vient du mot *Aegyptos*, nom donné à l'Égypte par les Grecs, devenu *Gouptos*, et transformé en *Coptos*. L'Église copte fut fondée au Ier siècle par saint Marc l'Évangéliste. Indépendante de Rome, elle est dite «préchalcédonienne» — tout

comme l'Église éthiopienne, l'Église jacobite (Syrie) et l'Église arménienne —, depuis son refus de participer au concile œcuménique de Chalcédoine (en 451) et d'accueillir sa conclusion centrale sur le Christ: «une seule personne en deux natures». On les appelles communément les coptes orthodoxes (conformes à la juste doctrine) pour les distinguer des coptes catholiques, une minorité qui rejoindront Rome en 1895 (*Atlas des religions*, p. 206-207).

C'est de l'Égypte que nous introduisons, en milieu chrétien, l'étude de la relation de maître à disciple. Et pour cause: à partir de l'enseignement des moines coptes, nous assistons dès le IIIe siècle à la formation d'une tradition spirituelle qui marque fortement le monachisme ultérieur du Moyen-Orient à l'océan Atlantique. Pour approcher cette tradition qui repose sur des *Apophtegmes*, ou *Paroles des Pères (Apophthegmata Patrum, Verba Seniorum)* et dont la période la plus féconde — celle au cours de laquelle la «paternité spirituelle» va se préciser — va du milieu du IVe siècle au milieu du Ve, consultons Antoine Guillaumont. Faisons nôtre d'abord, avant de l'assaisonner avec ses propres ingrédients, le résumé qu'il donne de l'histoire de cette riche tradition spirituelle dite apophtegmatique[1]:

> *À l'origine, un enseignement dépourvu de tout caractère didactique, donné en copte et resté probablement oral en cette langue, situé dans un milieu bien déterminé, qu'évoquent des traits spécifiquement égyptiens, des notations réalistes et concrètes dans la représentation du milieu monastique et des lieux eux-mêmes.*
> *Transmises d'abord oralement, ces paroles ont été consignées dans de petits recueils, puis rassemblées dans de grandes collections, où est entrée en même temps une abondante matière nouvelle [...]*
> *Ces grandes collections n'ont cessé, par la suite de s'enrichir et de se modifier* (1990, p. 153).

1 Antoine Guillaumont, «L'enseignement spirituel des moines d'Égypte: la formation d'une tradition», dans *Maître et disciples dans les traditions religieuses,* de Michel Meslin, 1990, p. 143-154.

• L'apophtegme est la réponse donnée par un *ancien* à la question posée normalement par un moine plus jeune, pour le guider dans sa démarche spirituelle. La question a une forme quasi stéréotypée: *«Père* (ou *abba*[1]*)*, dis-moi une parole, un mot, comment je...»; la réponse, du genre auquel appartient la sentence ou la maxime, est une parole concise et vive. Habituellement immédiate, la réponse peut parfois se faire attendre.

• Simple à l'origine, l'apophtegme, avec le temps, tend à se développer, et à prendre plusieurs formes: double, à dialogue, à deux ou trois degrés, anonyme, etc. Ainsi se forme une tradition par transmission, d'une génération à l'autre, de paroles et de conduites d'anciens qui vont constituer «la tradition apophtegmatique».

• Le lieu d'origine des apophtegmes est bien délimité: les déserts de Basse-Égypte. C'est dire que les paroles qu'ils rapportent ont été prononcées en copte, la seule langue connue des moines. Mais parler de lieu, cela nous invite à parler également d'époques et d'auteurs. Si Pacôme (290-346), fondateur du cénobitisme[2], est la figure dominante en Haute-Égypte, c'est l'anachorète[3] de la Thébaïde, Antoine (251-356) qui donne le ton dans les déserts de Basse-Égypte. Après eux, ermites et cénobites se multiplient dont certains seront, grâce à leur «charisme de la parole et de l'agir», des inspirateurs de la tradition apophtegmatique. Nommons deux disciples immédiats: Amoun à Nitrie et aux Kellia, mais surtout Macaire dit l'Égyptien à Scété.

---

1 *Abba*, terme d'origine araméenne, dérivé de *ab* (père, qui a d'ailleurs donné le terme *abbé*, en français), pour désigner les paternels ou parler de personnes âgées.

2 «Cénobite»: de *koinobion* «vie en commun». Pacôme invente la forme communautaire monacale avec un père abbé dirigeant moines et novices. Aux dires de l'historien Michel Rouche, le mouvement monastique est une protestation contre les chrétiens tièdes, qualifiés de *seculares* (noyés dans le siècle). C'est une voie ouverte au «converti», au «retourné» qui a rencontré par la prière le Christ, qui a fait la découverte de Quelqu'un qui s'adresse continuellement à lui (1996, p. 25-26).

3 «Anachorète»: de *anachôrêtês* «qui se retire»; moine, ermite vivant dans la solitude.

- Les apophtegmes sont habituellement enracinés dans l'ici et le maintenant de la vie monastique; c'est concret, personnalisé: un demandeur et un répondant sont en présence. Il y a risque cependant, lorsque le mot ou la phrase sont d'un niveau métaphysique élevé, que la réponse — quoique parfaitement adaptée à la demande — demande du temps pour faire son imprégnation.

- Deux grandes collections d'apophtegmes furent constituées dans la deuxième moitié du Ve siècle, à partir de petits recueils de paroles: l'une dite alphabético-anonyme, repose sur un classement par auteurs (c'est un texte grec); l'autre, dite systématique, s'appuie sur un classement par sujets (c'est une version latine d'un texte grec encore inédit).

Bien qu'instructive, cette définition truffée d'explications reste silencieuse sur deux points importants: la naissance de l'apophtegme et les rapports entre les acteurs en présence. Pour éclairer ces volets, retournons avec Guillemont dans les déserts de Basse-Égypte où le mode de vie était habituellement le semi-anachorétisme: sur semaine, les moines vivaient en solitaires, dans des cellules assez distantes les unes des autres, ce qui les confinait au silence; en fin de semaine et les jours de fêtes cependant, comme ils ne sont pas — sauf exception, tels les Pères du désert — tout à fait des reclus, ils se réunissaient pour une liturgie célébrée en commun et un repas pris ensemble[1]. C'est lors de cette «synaxe» que pouvait naître l'apophtegme. Deux autres moments ou situations pouvaient aussi féconder l'apophtegme: les visites que pouvaient se faire, pendant la semaine, les moines; la présence fréquente d'un jeune moine auprès d'un moine âgé ou malade, «dont il est à la fois le serviteur et le disciple» (p. 144).

---

1 La vie de moine en étant une d'abstinence — surtout s'il est anachorète —, sa nourriture est réduite à sa plus simple expression: du pain, du sel et de l'eau, et, selon les circonstances, du miel, des légumes, des figues ou des dattes. En fait le moine doit vivre de son travail, de ce qu'il fabrique ou produit, et échange. Il fait sienne la conduite de l'apôtre Paul travaillant avec des tapissiers à la confection de tentes pour ne pas être à la charge de fidèles, ainsi qu'il le fit à Corinthe (*Actes des Apôtres*, XVII, 3).

Dans cette relation moniale telle que décrite par notre guide intellectuel, le *père* à qui le *fils spirituel* demande conseil «n'est pas un supérieur hiérarchique, ni un professeur attitré, surtout pas un habile rhéteur». Certes c'est un *homme d'expérience*, mais c'est surtout un *homme de Dieu*, un *spirituel* qui, le plus souvent, a parcouru le dur chemin de l'ascèse «hésychaste» (est établi dans la paix de l'union avec Dieu), un spirituel gratifié du «charisme de la parole et de l'agir», c'est-à-dire dont le mot et le geste sont considérés comme inspirés (p. 145). Mais entrons plus avant dans l'intimité de la relation vécue entre la maître et le disciple pour goûter aux fruits du charisme du père spirituel.

Dans ce milieu où les moines (anachorètes et cénobites) sont, de par leur vocation, voués à la prière et au silence, le «discours» est plutôt bref, mais fort percutant. Quelques apophtegmes nous instruiront sur les formes d'enseignement et d'apprentissage mettant en rapport l'aîné et le disciple. Faisons-le par thèmes, pour donner plus de cohérence à notre propos.

- Par l'image (allégorie, parabole...):

  - Au frère qui demande «Que ferai-je? car les pensées me troublent», l'ancien répond: «Quand la mère veut sevrer son enfant, elle frotte ses seins avec une plante amère et lorsque l'enfant vient téter selon son habitude, il s'écarte à cause de l'amertume. Mets donc sur toi aussi une plante amère» (*Livre des Anciens, Apophtegmes des Pères*, p. 26).

  - Un frère vint à Scété chez l'abbé Moïse pour solliciter de lui une parole. L'ancien lui dit: «Va, reste dans ta cellule, car ta cellule peut t'enseigner tout, si tu y restes» (*Ibid.*, p. 68).

- Par le geste associé à la parole:

  - À l'angoissante question souvent formulée par le frère «Comment serai-je sauvé?», l'ancien quitte ses vêtements, se ceint la ceinture, étend les mains, puis il dit: «Ainsi doit être le moine, dépouillé de la matière de cette vie et crucifié» (cité par Guillaumont, p. 146).

  - L'interrogeant sur ses difficiles progrès spirituels, l'abbé Antoine conduit l'abbé Ammon hors de la cellule, lui montre

une pierre et lui dit: «Va, injurie cette pierre et frappe-la». Ce qu'il fait, et l'abbé Antoine lui dit: «La pierre a-t-elle parlé?» Il répond: «Non». Et l'abbé Antoine d'ajouter: «Toi aussi, tu arriveras à ce degré de ne tenir compte d'aucune injure» (*Ibid.*, p. 30).

- Par l'invitation à la pratique plutôt qu'à la lecture:

  – À un philosophe qui lui demande «Comment supportes-tu, Père, d'être privé de la consolation qui vient des livres des Écritures?», la réplique d'Antoine n'autorise aucune discussion: «Mon livre, dit-il, c'est la nature des choses créées et j'y peux lire quand je veux les paroles de Dieu» (*Ibid.*, p. 170).

  – «Comment toi qui as reçu une si grande instruction dans les lettres grecques et latines, ne rougis-tu pas d'interroger ce paysan?» À cette question d'un frère, l'abbé Arsène de répondre: «Assurément je n'oublie pas que j'ai lu beaucoup d'ouvrages grecs et latins; mais j'avoue n'avoir pas encore commencé à apprendre l'alphabet de cet ancien» (*Ibid.*, p. 169).

- Par l'humilité:

  – Étant descendu dans la ville d'Alexandrie avec d'autres frères, l'abbé Pambo voit une actrice et fond en larmes. Ses compagnons lui demandent pourquoi il pleure, et il dit: «Deux choses m'ont ému: l'une, la perdition de cette femme; l'autre, que je n'aie pas pour plaire à Dieu autant de zèle que cette femme pour plaire à des hommes dépravés» (*Ibid.*, p. 122).

- Par l'humour, fin ou caustique

  – «Pâleur et maigreur sont l'ornement du moine», rappelle ironiquement l'abbé Élie à son disciple, à la vue de deux frères un peu gras venus le consulter (*Ibid.*, p. 30).

  – Un ancien est mourant à Scété et les frères entourent sa couche, lui mettent l'habit et pleurent. Lui, il ouvre les yeux et rit; puis il rit une seconde et une troisième fois. Et les frères lui demandent avec instance: «Abbé, dis-nous pourquoi tandis que nous pleurons, toi, tu ris?» Il leur répond: «J'ai ri d'abord, parce que vous tous vous craignez la mort; j'ai ri une

deuxième fois, parce que vous n'êtes pas prêts, et j'ai ri une troisième fois, parce que je quitte la peine pour le repos» (*Ibid.*, p. 17).

– Un savant de ce monde va visiter un ancien. Constatant que celui-ci ne possède qu'une Bible[1], il lui offre un commentaire que lui-même a écrit. Un an après il renouvelle sa visite et demande: «Abba, mon livre t'a-t-il servi à mieux comprendre la Bible? — C'est le contraire qui est arrivé, répond l'ancien. J'ai dû me servir de la Bible pour comprendre ton livre» (cité par Eric Edelmann, p. 224).

- Par l'approche du cœur:

– Un frère demande à l'abbé Poemen pourquoi il n'a dit mot à un célèbre anachorète venu le visiter. Et l'ancien de répondre: «Lui, il est d'en haut et il parle de choses célestes; moi, je suis d'en-bas et je parle de choses terrestres. S'il m'avait parlé de passions de l'âme, je lui aurais sans doute répondu; mais il m'a parlé de choses spirituelles que moi, j'avoue ne pas connaître» (cité par Guillaumont, p. 171)[2].

Petites phrases qui nous instruisent sur la façon d'enseigner du père, plus par l'exemple que par la parole, et sur l'apprentissage du disciple, invité à imiter plutôt qu'à lire ou discuter.

Paroles, gestes, actions, autant d'apophtegmes, autant de modes d'expression de l'enseignement du *père*, de l'*abba*, qui colorent la relation avec ses disciples. Qui montrent l'importance des mots et leur insuffisance, qui montrent la puissance suggestive des signes et des gestes. Et qui s'inscrivent dans un cadre relationnel particulier: c'est le Père ou l'Abba qui dirige ses moines dans leur vie communautaire et leur vie de prière, dans leur cheminement vers

---

1 L'Écriture, comme texte idéal de méditation, est l'œuvre essentielle du moine et de l'ermite, mais ce n'est pas tant la Bible qui importe que le coeur de celui qui la lit, qui l'entend.

2 Dans son «Traité du Moine», Evagre le Pontique, préconisait la purification «des pensées porteuses de troubles», les *logismoi*, la partie passionnée de l'âme pour laisser la voie libre à la contemplation (Denise Desjardins, «Gérer ses émotions», 1994, p. 23).

Dieu: «il fait un avec la vie monastique» (Raguin, p. 90). Ce n'est que plus tard que la direction spirituelle des moines se distinguera du gouvernement du monastère.

Bien que la formation des collections d'*Apophtegmata Patrum* présente une forte analogie avec la formation des Évangiles construites à partir des paroles de Jésus ou *logia* (du grec *logion*, «oracle»), une différence notoire cependant est soulignée par Guillaumont: si les premières sont toujours restées ouvertes à d'autres apophtegmes, et leur matière restée fluide et malléable, les secondes, une fois établies, ont rejeté toute addition en prenant la forme d'un «canon» clos (p. 154). Cette distinction n'est pas sans importance pour la suite de notre voyage dans l'Occident chrétien. Mais attardons-nous encore un peu dans la partie orientale du christianisme, en suivant les moines et les apophtegmes dans leur marche nordique vers l'Athos et la Russie.

LA TRADITION ORTHODOXE GRECQUE ET RUSSE

L'expression «tradition orthodoxe grecque et russe», renvoie aux Églises orthodoxes issues du schisme d'Orient (1054) et qui sont rattachées aux patriarcats traditionnels de Constantinople (Istanbul) et Moscou. La rupture définitive entre l'Église d'Orient et l'Église d'Occident, entre grecs orthodoxes et chrétiens latins, n'intervint qu'après que les chevaliers de la quatrième croisade eurent profané l'«Église du Christ», Sainte-Sophie, lors du sac de Constantinople en 1204. Choisie comme capitale par le premier empereur chrétien Constantin, en 324, Byzance devenue Constantinople, déplace le centre du pouvoir de l'Empire romain vers l'est et achève d'unifier la Grèce. La ville devient alors la capitale de la chrétienté. Elle connaîtra son apogée sous le règne de Justinien (527-567) et sous la dynastie dite macédonienne (IXe-XIIe s.), mais elle sera prise par les turcs ottomans en 1453.

Après la chute de Constantinople, Moscou se considère comme l'héritière de Rome et de Byzance, donc de l'Empire chrétien universel. En 1589, avec l'établissement du patriarcat de Moscou, cette dernière se voit comme la gardienne de l'orthodoxie

dans son intégrité doctrinale et liturgique. Tout récemment, suite à leur rencontre survenue en 1963, le pape Paul VI et le Patriarche oecuménique Athanagoras de Constantinople (il bénéficie d'une primauté d'honneur) ont levé, l'année suivante, les excommunications mutuelles de 1054 (*Atlas des religions*, p. 46-47, 146-147 et 206-208).

Passage tout en douceur que celui du *père* ou *abba* à ceux d'*higoumène* et de *starets*[1], puisque du chaud désert d'Égypte à la froide plaine de Russie, c'est de l'*ancien* dont il s'agit. «Ancien», non pas en vertu de l'âge ou de la place dans la hiérarchie — comme nous le disions précédemment —, mais en raison du charisme qui l'investit, le «charisme de paternité».

Cette paternité spirituelle, nous apprend Olivier Clément[2], l'*ancien* la reçoit gratuitement: c'est un don, une grâce, parfois un ordre reçu de son propre père spirituel, parfois une motion intérieure, venue du Christ ou de la Mère de Dieu. Le charisme de paternité peut surgir sans ascendance visible, là où l'Esprit le suscite, à partir de la profondeur évangélique et sacramentelle de l'Église. Mais toujours après de longues années d'ascèse, de recueillement, d'obéissance, d'effacement et d'humilité surtout (1990, p. 157).

Comme le *père* ou l'*abba*, le *starets*, par sa connaissance vivante du Christ, a cette capacité de dire, par inspiration divine, «une parole oraculaire qui va du cœur au cœur». Habité par le silence, cette «icône vivante» atteint à un état de prière spontanée et quasi constante. Et quel que soit le nombre de ses fils spirituels et des visiteurs qu'il reçoit chaque jour, le *starets* reste habité par ce silence, cette prière «au-delà de la prière». Car le *starets* est avant tout un modèle et un inspirateur, non un professeur ou un législateur (p. 156 et 158).

---

1 *Higoumène*, terme grec désignant le supérieur d'un monastère; *starets*, terme russe s'appliquant aux maîtres spirituels.

2 Pour l'essentiel, nous empruntons nos propos d'Olivier Clément «Les starets dans la tradition orthodoxe», *Maître et disciples dans les traditions religieuses* (Michel Meslin, 1990, p. 155-164).

Sur la route des *pères spirituels* de l'Orient ancien, dans le passage de la «Thébaïde du Sud» à la «Thébaïde du Nord», quelques lieux, quelques dates, quelques noms s'imposent pour se forger une idée assez précise de l'importance et de la couleur de la tradition orthodoxe:

- Constantinople, à la croisée des deux millénaires, avec le moine Syméon dit le Nouveau Théologien (949-1022), parce qu'il précise la théologie de la paternité charismatique. Pour lui, le «spirituel» est celui qui a actualisé la grâce baptismale par le «baptême de l'Esprit». La voix de l'expérience intérieure est sa «Parole»: «celui qui n'est pas encore engendré, dit-il, n'est pas capable d'engendrer ses enfants spirituels».

- L'Athos, où viennent s'initier dans ses monastères et ses ermitages, à partir du Xe siècle, beaucoup d'éminents starets serbes, bulgares, roumains et russes. C'est l'Athos qui devait assurer la renaissance et la réadaptation de l'hésychasme[1] au XIVe siècle grâce au moine grec Grégoire Palamas; c'est l'Athos qui devait contribuer indirectement à l'élaboration de la grande *Philocalie* grecque (publiée à Venise en 1782). Celle-ci n'allait-elle pas devenir, au XIXe siècle, avec la Bible, la référence incontournable des «pères spirituels»?

- La Russie, où la tradition du *startchestvo* prend forme dès le XIe siècle dans le monastère des Grottes de Kiev. Dans son développement, trois moments importants sont à mettre en relief:

  – du XIVe au XVIe siècle, le monachisme russe s'épanouit pour atteindre son apogée dans l'exemple et l'enseignement de saint Nil Sorsky (1433-1508). Formé à l'Athos, ce célèbre starets met l'accent sur le charisme de *compassion,* de *sympathie*;

---

1 Doctrine mystique, l'hésychasme repose sur la pratique de la prière continue et affirme la réalité d'une communion avec Dieu, accessible à l'homme dans l'Église dès ici-bas. L'hésychasme ouvre sur l'unité de l'homme et de Dieu, sur la non-dualité.

- dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, en Moldavie, la tradition renaît avec le fameux *starets* ukrainien Paissy Vélitchkovsky qui traduit du grec en slavon la *Philocalie* de Nicodème l'Hagiorite, et engendre une lignée célèbre de starets dont Séraphin de Sarov et Ambroise; dans cette foulée, un renouveau monastique s'épanouit au XIXe siècle grâce à la lignée des starets du monastère d'Optino, auprès desquels, penseurs et écrivains russes viennent chercher conseil, inspiration et quiétude;

- enfin, durant la période des grandes persécutions du présent siècle[1], de remarquables figures spirituelles surgies des camps soviétiques contribuent à la renaissance d'un *startchestvo* dépouillé et au renouvellement de la *Philocalie*. Et nous nommons le russe Alexis Mitchev et le roumain Dumutru Staniloae, sans oublier le rescapé des camps de la mort, le starets Tavrion pour son influence auprès des jeunes intellectuels. Malgré la sécularisation de type matérialiste qui a émoussé valeurs morales et spirituelles, l'arbre mystique a produit quelques bourgeons (*Atlas des religions,* p. 162-167).

Ces repères historiques posés, revenons au rapport maître-disciple dans l'Orient chrétien et autorisons-nous quelques réflexions sur l'itinéraire nordique de la paternité spirituelle:

- Dans l'Église d'Orient, notamment chez les *startzi* russes, les maîtres bénéficient d'une latitude d'interprétation des enseignements de leur tradition, ce qui permet l'épanouissement d'un style personnel et explique la création de lignées particulières, de chaînes de transmission spirituelle (*Hermès*, 1966-67, p. 8: «Introduction»). C'est dire que l'accent n'est pas mis sur le moralisme, mais sur la personne et la communion des personnes (notamment du maître et du disciple). D'où cette grande diversité d'expressions dans la recherche de l'unité totale qu'est le mystère de la vie en Dieu.

---

1 Rappelons que tous les pays d'Europe orientale, sauf la Grèce, seront, de 1944-1945 à 1990-1991, sous le joug des régimes communistes.

- Les *pères spirituels* des premiers siècles du christianisme ne sont point sans rappeler, par leurs conduites et leurs pratiques, les *maîtres* de l'Asie. Proximité géographique et affinité culturelle jouant, ces rapprochements gardent une certaine crédibilité, validité ou prégnance dans la suite de l'histoire de cette vieille tradition, du moins durant les périodes de renaissance (*Ibid.*, p. 9). Par exemple, les techniques de «pacification» pratiquées par les moines du mont Athos (qui font école), sont fondées sur les rythmes de la respiration et du cœur, sur la méditation à partir d'une posture et d'une parole de force: *Jésus, fils de Dieu, prends pitié de nous* (Olivier Clément, «L'Orient du Christianisme», *Le nouvel Observateur*, 1996, p. 30).

- Les *pères, abbas* et *starets* célèbres s'inscrivent généralement dans une lignée ininterrompue de pères et de fils spirituels... Mais pas forcément, puisque la paternité spirituelle ne se conquiert pas, étant un cadeau de l'Esprit (Clément, 1990, p. 157). N'est-ce point le cas de l'anachorète de la Thébaïde Antoine le Grand (première moitié du IVe siècle) ou du starets Paissy Vélitchkovsky (fin du XVIIIe siècle)?

- Du Sud au Nord, le *père*, dans son rapport au *fils*, cumule à la fois la fonction de guide spirituel et de thérapeute de l'âme, de psychologue. Comme seul le «retournement» et le «brisement de cœur» permettent à la vie du Christ de monter en l'homme, l'*ancien* les suscite chez son disciple, en usant parfois d'un humour sévère, parfois d'une tendre affection. Comme s'il conjuguait en lui, dans l'harmonie, les aspects paternel et maternel, condition indispensable à l'évolution psychologique et spirituelle du disciple. D'ailleurs, quand le *fils* est devenu spirituellement adulte, l'*ancien* s'efface. Ou se l'associe, quand il s'agit d'une lignée, comme ce fut le cas à Optino, en Russie, au XIXe siècle et au début du XXe siècle, avec les starets Moïse, Léonide, Macaire, Ambroise, Joseph, Xénophon... (*Ibid.*, p. 160).

- Le *père* ou *abba* est naturellement un moine ou un ermite en milieu sudiste, alors que le *starets*, en milieu nordique, ne l'est pas forcément. C'est le cas notamment du russe Alexis

Mitchev dont nous parlions un peu plus tôt, qui est un prêtre marié. Il faut comprendre: «marié» avant son ordination, qu'on soit du Nord ou du Sud; cependant, moines et évêques sont célibataires.

- Tout *fils spirituel* est un disciple qui aspire, au terme d'une longue ascèse hésychaste, à une re-naissance. Tel est le cas normalement du moine du désert, de la montagne ou de la ville. C'est par analogie qu'on désigne du vocable de «fils», le fidèle ou le visiteur qui se confie et demande conseil à un *ancien.*

- Bien que nous parlons constamment dans le présent texte, de «pères spirituels», il importe de préciser qu'il existe aussi des «mères spirituelles», des *ammas*, dont l'exemple et l'enseignement, dans les Apophtegmes, se trouvent au même plan que ceux des *abbas (Ibid.)*. Si leur visibilité est moins grande, c'est dû principalement à une historiographie à dominante masculine.

Dans cette marche de la «Thébaïde du Sud» à la «Thébaïde du Nord», il y a continuité dans la démarche spirituelle: la grâce de la paternité passe par la voie du silence et de la réclusion (mitigée normalement). Cependant, du monde copte au milieu grec et russe, du *père* ou *abba* à l'*higoumène* et au *starets*, une évolution se produit dans le rapport maître-disciple; cette évolution repose sur ce qui devient un trait spécifique du *startchestvo* russe, le charisme de «com-passion» ou de «sympathie». Cette évolution est de nature à la fois psychologique et spirituelle: rien ne sert de s'acharner à la surface de la psyché; pour écarter les peaux mortes et permettre à la vie d'habiter l'homme tout entier, place à la capacité d'accueillir l'autre jusqu'à éprouver ses joies et ses peines, comme si elles étaient siennes, en joignant la compassion et l'intelligence (*Ibid.*, p. 159). Le maître éprouve donc en lui-même ce que le disciple éprouve, il se met dans les mêmes dispositions que lui, il est à l'unisson avec lui. Ce qui va bien au-delà de «l'empathie», cette capacité — que développe le psychothérapeute contemporain — d'identifier les émotions et les représentations d'autrui, de les accueillir, mais sans aller jusqu'à prendre sur soi la peine et la souffrance d'autrui.

LES TRADITIONS MONASTIQUE ET IGNATIENNE DANS L'OCCIDENT CHRÉTIEN

Cherchez le Royaume avant tout, et le reste vous sera donné par surcroît.
(Le CHRIST)

Dans l'Orient chrétien, nous avons retenu les moments où la direction spirituelle arrive à maturité (du milieu du IVe siècle au milieu du Ve, pour l'Église copte) ou encore connaît des renaissances fertiles (la jonction des Xe et XIe, des XIVe et XVe, puis des XVIIIe et XIXe siècles, pour l'Église orthodoxe). Dans l'Occident chrétien, à la recherche de périodes significatives, notre regard se pose d'abord sur les origines qui tissent lentement la direction spirituelle, soit de l'agonie de l'empire romain à la guerre de Cent ans; puis il scrute, en pleine contre-réforme, le milieu religieux «ignatien» du XVIe siècle espagnol et italien, et, dans la foulée du renouveau catholique, le milieu dévot laïc du XVIIe siècle français; enfin il examine l'apport psycho-thérapeutique et la contribution féministe au christianisme contemporain.

LA PÉRIODE PÉDRASTIQUE ET MÉDIÉVALE

Si en Orient chrétien, la direction spirituelle commence à prendre forme, à se structurer dès le IIIe siècle, en Occident chrétien, ses débuts sont plus difficiles à situer. Cependant il en est de la tradition occidentale comme de l'orientale: ce mouvement est en rapport étroit avec le développement de la vie monastique. Comment se construit-il? Dégageons quelques pistes avec Joseph Doré qui en fait l'analyse, pour en saisir l'émergence[1]... C'est au tournant des IVe et Ve siècles — période correspondant à l'écroulement de l'État

[1] Joseph Doré, «Aperçus sur la direction spirituelle dans le catholicisme», dans *Maîtres et disciples dans les traditions religieuses* (Michel Meslin, p. 187-219).

romain —, avec les *Pères* de l'Église, Ambroise et Jérôme[1], Augustin[2] et son adversaire doctrinal Pélage, tous *docteurs* fort préoccupés d'«enseigner une voie de sainteté», que se dessine une démarche de «direction spirituelle» (au sens large). D'«assistance spirituelle», serait plus juste, selon notre analyste. Et ce, pour deux raisons principales:

- d'une part, parce que ces «directeurs» n'ont pas le souci d'accompagner leurs fidèles dans leur «démarche existentielle» et dans leur quête de «perfection spirituelle»;

- d'autre part, parce qu'ils adressent leurs directives, prenant la forme de traités et de lettres, à des groupes (veuves, clercs, vierges, etc.) et non à des individus.

Cela n'interdit pas, à l'occasion, le support individuel et l'accompagnement dans l'expérience spirituelle. (Certaines recommandations, comme celles relatives à la méditation, avec une posture et des étapes précises à parcourir, ne sont point sans rappeler des pratiques orientales.)

L'enseignement d'une voie de sainteté s'élabore alors à l'aide de «règles» et se fait naturellement en référence à l'idéal de vie monastique, voire ascétique. C'est pourquoi les moines vont occuper, aux Ve et VIe siècles, un espace de plus en plus important,

---

1 Jérôme a publié en 405 sa traduction de la Bible de l'hébreu et du grec en latin. Celle-ci devint dès lors le traité de base de tout l'Occident, au point de prendre le nom de *Vulgate* (c'est-à-dire «répandue»).

2 L'africain Augustin (354-430) cherche à christianiser la pensée grecque. Avec le syrien Denys le Pseudo-Aréopagite (V^e^-VIe siècles), ils dominent pendant un millénaire la scène intellectuelle de l'Occident chrétien. Au premier l'idée d'une *conversion* vers l'homme intérieur, au second celle d'une *extase* qui projette l'homme vers Dieu hors de son propre espace (G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, 1995, p. 37). La pensée de Pseudo-Denys marquera profondément la tradition des Pères grecs, spécialement ceux qui se retiraient au désert ou vivaient ensemble dans des monastères.

notamment avec Cassien[1] et ses *Institutions*, Césaire et sa lutte contre l'arianisme[2], Benoît et sa *Règle*[3], Colomban et les austères moines irlandais sur la partie septentrionale du continent européen. C'est d'ailleurs à partir d'eux que se développe la pratique de la «manifestation des pensées», c'est-à-dire de la «confession» au supérieur ou à l'abbé, pour le novice d'abord, puis pour tout moine de la communauté (p. 190-191). Il faut préciser que la perte d'influence du clergé et des évêques au profit des moines s'explique en partie par la prétention de ces derniers à se situer au-dessus des autres hommes en raison de leur chasteté (les prêtres pouvaient encore être mariés).

Le Moyen Âge, cette longue période qui représente la moitié de l'histoire du christianisme, ne modifie pas de façon substantielle le paradigme de la «direction spirituelle» qui demeure d'abord de l'«assistance spirituelle». Cependant deux moments de vivification méritent une mention: le début de la période carolingienne où le monachisme refleurit et la discipline est restaurée chez les évêques et dans le clergé; surtout, sous la capétienne, de la fin du XI[e] siècle aux trois quarts du XIII[e], avec la naissance des ordres cistercien (émanant du bénédictin), franciscain et dominicain. Un fait nouveau cependant: l'assistance spirituelle déborde hors des monastères quand les Frères prêcheurs et les Frères mendiants se tournent vers les laïcs qu'ils invitent (du moins ceux qui ont le goût de la vie contemplative ou mystique) «à calquer leur vie sur l'idéal monastique» (p. 191). La nature du «rapport spirituel» n'est pas modifiée pour autant, même si, circonstances jouant, une certaine personnalisation peut être de mise.

---

1 Cassien séjourna pendant plusieurs années, à la fin du IV[e] siècle, parmi les moines de Nitrie et Scété.

2 Arianisme: doctrine (d'Arien et de ses adeptes) qui niait la consubstantialité du Père avec le Fils, en augmentant la part d'humanité du Christ aux dépens de sa divinité.

3 Au passage, notons que l'essentiel de l'art religieux médiéval — qui transmet un enseignement ésotérique — est l'expression de la Règle de saint Benoît. La perspective est celle du coeur, non de la raison.

N'allons pas réduire, en Occident chrétien, l'assistance spirituelle au mouvement cénobitique. C'est oublier que dans les premiers siècles, le rôle de «directeur spirituel» est surtout tenu par les *évêques*. Certes par la suite, ce rôle est progressivement assumé par les moines comme nous venons de le voir; mais petit à petit, parallèlement au travail exercé par et autour des monastères, cette responsabilité sera intégrée à la *«cura animarum»* des *prêtres (Ibid).* En effet, ces derniers se voient chargés, en vue de la formation des fidèles, de la prédication ordinaire et de la confession. Le IVe concile du Latran (1215) qui fait de l'organisation de l'Église sa priorité, est explicite sur le sujet:

> Tout fidèle [...] doit lui-même confesser loyalement tous ses péchés au moins une fois l'an à son propre curé [...]

et définit le rapport que le curé doit entretenir avec ses ouailles:

> Que le confesseur soit plein de jugement et prudent pour savoir «verser le vin et l'huile» [Lc 10,34], qu'il s'enquière avec soin de la situation du pécheur et des circonstances du péché qui lui feront prudemment comprendre le conseil qu'il doit donner et le remède qu'il doit employer, en prenant divers moyens pour sauver le malade (cité par Doré, p. 192).

De ce canon-décret émergeront les *Confessionalia* et *Manualia sacerdotum*, un ensemble de prescriptions qui font glisser la tâche de «confesseur» vers celle de «directeur», invitant les prêtres à s'intéresser à la *formation des consciences* et au *progrès spirituel* de ses pénitents (*Ibid.*).

> L'historien et spécialiste du Moyen Âge (surtout du Xe au XIIIe siècle), Georges Duby, fait ressortir une caractéristique de cette période qui est déterminante dans la construction de la civilisation occidentale. Pour lui, il y a émergence du concept d'individu à partir du XIIe siècle. Peu à peu, avec le progrès intellectuel, moral, matériel, il y a une marche progressive vers l'individualité. Le christianisme devient alors une affaire plus

personnelle, plus intérieure, donc moins lié aux rites collectifs et aux manifestations extérieures.

MAÎTRE ECKHART OU LE DOCTEUR MÉTAPHYSIQUE-MYSTIQUE

Échec et mat
temps, formes et lieux!
(Maître ECKHART, *Poème*, strophe III, Traduction de Alain de Libera)

Dans ce monde chrétien, en plein éveil, certains fidèles, plus fervents que d'autres, ou moins enclins à accepter une direction un peu trop formaliste, cherchent auprès des moines une réponse plus satisfaisante à leur soif spirituelle... Car le milieu monastique, malgré les périodes d'ombre qui le traversent, demeure l'espace le plus fertile pour la purification du psychisme et la quête de l'Absolu. Les écoles mystiques y sont fécondes: anglaise, rhénane, flamande et d'autres. Or c'est justement en ces lieux qu'évoluent deux des plus belles figures médiévales — «contestataires» au sein de l'Église, directeurs spirituels par surcroît —, François le pauvre d'Assise (1182-1226) et Johann Eckhart le Thuringien (1260-1327). Le premier s'entoure de disciples, voués comme lui à la pauvreté évangélique (l'ordre franciscain)[1]; le second, qui appartient à l'ordre contemplatif des Dominicains, est un mystique engagé qui recevra, en 1302, le titre de «maître en sacrée théologie» de la prestigieuse université de Paris, alors capitale intellectuelle de l'Occident. Bien que le premier soit, après Jésus, le personnage le plus connu et aimé du christianisme («il a su percer le secret de la *bonté* de tout être»), c'est du second dont on s'entretient.

---

1 Cet ordre est divisé en trois branches: les Frères mineurs de l'observance, universellement appelés Franciscains; les Capucins; les Frères mineurs conventuels.

François écrit pour ses disciples une règle de vie. Elle est simple: «jubilation de l'âme, insouciance du lendemain, attention pleine à toutes vies» (Christian Bobin, 1992, p. 120).

Par une sorte de retournement de l'histoire, des hérétiques d'hier deviennent parfois des orthodoxes d'aujourd'hui... Et pour cause: Maître Eckhart est à la «pensée chrétienne» ce qu'est Épictète à la «pensée grecque»: quelqu'un qui *voit* autrement que ses contemporains. Autrement que son collègue dominicain Thomas d'Aquin (1225-1274), de Paris, que la *Somme théologique* consacre «docteur de l'Église»[1]. Les *Sermons* et les *Traités* de Maître Eckhart, du *Studium générale* de Cologne, en font plutôt le «témoin éclairé» d'une guidance spirituelle[2]. Dans la foulée d'Albert le Grand (1200-1280), Eckhart explore la rencontre et la conciliation possible de la métaphysique et de la mystique. Il s'intéresse à la relation entre intellect et volonté, connaissance et amour, et cherche à former l'intelligence et à éveiller l'intuition (Jarczyk et Labarrière, p. 53-54)[3].

Capable d'embrasser le sublime et le familier, d'articuler doctrine et expérience, de conjuguer réflexion et action, cet être hors du commun (il fut poète, écrivain, prédicateur, professeur, administrateur, pasteur, conseiller spirituel) est totalement absorbé par la passion de l'unité, par la compréhension de l'Un. En effet, l'approche métaphysique de ce grand mystique se veut fondamentalement non dualiste[4]. Lisons deux courts extraits de ses écrits et de sa

---

1 Thomas d'Aquin s'applique à christianiser Aristote, où il voit la forme parfaite de la raison humaine.

2 En plus des *Traités* et *Sermons* écrits ou prononcés en langue allemande (dont il contribue de façon significative au développement), Maître Eckhart est l'auteur d'un écrit savant en langue latine, l'*Opus tripartitum.*

3 À l'exemple de son confrère franciscain Duns Scot (1266-1308), Eckhart cherche à «redonner pleine efficience à l'intuition dionysienne au sein de l'augustinisme» (Jarczyk et Labarrière, p. 55).

4 Maître Eckhart ne se gêne pas de faire appel à tout spirituel qui peut l'aider à mieux comprendre et à mieux voir, qu'il soit de sa propre tradition religieuse, d'une autre tradition spirituelle (le soufi notamment) ou du monde «païen» (le sage de l'Antiquité grecque, par exemple). N'oublions pas que les Croisades, qui durèrent de 1095 à 1291, par le va-et-vient constant entre l'Europe et l'Asie Mineure, ont eu des conséquences culturelles. Elles contribuèrent, en plus de ce que permettaient déjà l'Espagne et la Sicile,

prédication, qui campent cette radicale unité de l'homme et de Dieu, faisant ainsi de l'homme le «co-créateur» de lui-même et le «co-engendreur» de Dieu:

> Un avec l'Un, un de l'Un, un dans l'Un et, dans l'Un, un éternellement (*De l'homme noble,* in *Traités*, p. 153. Cité par Jarczyk et Labarrière, p.70).
>
> Dirons-nous donc: Quand l'homme aime Dieu, il devient Dieu? Il semble que ce soit un blasphème. Dans l'amour que l'on donne, il n'y a pas deux, mais un et union, et dans l'amour, je suis plus Dieu que je ne suis moi-même. Le prophète parle ainsi: «Je l'ai dit, vous êtes des dieux, et les enfants du Très-Haut». Il semble étrange que l'homme puisse de cette manière devenir Dieu dans l'amour; c'est cependant vrai dans l'éternelle vérité (*Sermons*. Cité par Loiseleur, p. 23).

Pour cet «homme qui pâtit Dieu», la non-dualité ne prend son sens qu'à travers l'érosion de la volonté propre, faisant de la soumission à la volonté divine sa pratique quotidienne et la base de ses enseignements:

> Nous disons tous les jours et clamons dans le Pater noster: «Seigneur, que ta volonté soit faite!» Et quand sa volonté s'accomplit, nous sommes courroucés si sa volonté ne nous satisfait pas. Quoiqu'il fasse, c'est ce qui devrait nous plaire le mieux. Ceux qui le tiennent ainsi pour le mieux demeurent en toutes choses dans une paix totale [...]
>
> L'esprit ne peut rien vouloir d'autre que ce que Dieu veut, et ce n'est pas son manque de liberté, c'est sa liberté propre (cité par Loiseleur p. 121-123).

Un tel hymne à l'unité, notamment à l'unité de l'homme et de Dieu, interroge la présence et le rôle du maître dans son rapport au disciple. Surtout lorsque celui qui se laisse choir et aspirer en Dieu, affirme: «Toute espèce de médiation est étrangère à Dieu» (*De l'homme noble,* in *Traités,* p. 148). Ici le terme «médiation» ne doit

---

d'une part, à faire connaître les érudits de l'islam (scientifiques, mystiques, poètes) et, d'autre part, à redécouvrir certains classiques de l'Antiquité.

pas être entendu au sens de «pur mouvement de relation»; il réfère plutôt, selon la lecture de Jarczyk et Labarrière, à un «intermédiaire» qui occuperait entre l'homme et Dieu une tierce position. Ce faisant, il mettrait obstacle, par son épaisseur propre, à la *relation une du Un et du Deux*. Place donc au maître, lui-même étant unifié, qui guide l'itinéraire du chercheur vers le fond sans fond, le Dieu au-delà de Dieu, qui produit «une parole qui ne rompe point le silence de l'abîme» (Jarczyk et Labarrière, p. 116, 133-134).

Eckhart vit dans un monde de plus en plus troublé, de plus en plus bouleversé sur les plans social, politique et religieux. Sur lui pèsent des soupçons d'hétérodoxie, car il n'est pas facile de conjuguer ou concilier liberté intérieure élevée (reconnaître *en soi* la vérité) et loyale appartenance à une institution (les Dominicains) et à des dogmes (le christianisme). Soupçons que ses confrères de l'Inquisition traduisent par des accusations d'hérésie en 1326 et qui conduisent à la bulle de condamnation *In agro dominico*, datée du 27 mars 1329, soit un peu plus d'un an après la mort d'Eckhart. «Il a voulu en savoir plus qu'il ne convenait», précise la lettre patente de Jean XXII. Cet appel indirect à l'obscurité de la foi, coïncide avec la fin d'une époque marquée par l'effervescence religieuse, artistique et économique. C'est l'entrée dans une crise sociale et ecclésiastique, une période sombre d'où émergeront la Renaissance italienne, le capitalisme commercial, la Réforme protestante et la Contre-Réforme catholique[1]. Dominée par l'esprit conservateur, cette dernière s'impose en Italie et en Espagne avant de gagner la France, la Rhénanie, les Pays-Bas et la Pologne.

Comme l'écrit Joachim Bouflet, «L'Église catholique n'aime guère les mystiques, de leur vivant du moins». En effet, pour l'institution ecclésiale — entendons les «théologiens intellectuels» —, le mystique représente un danger pour l'ordre établi, car son cheminement est individuel (référence à la seule Parole) et sa démarche emprunte le canal du cœur. Surtout que le

1 «Catholique»: du grec *Katholikos*, «universel». Cette église est dite aussi «latine» pour la distinguer de celle des Orthodoxes dite «grecque», et «romaine» parce qu'elle reconnaît la primauté du Siège de Rome.

mystique rappelle constamment à l'Église que, «tout en étant dans le monde, elle n'est pas du monde et que rien ne saurait justifier ses compromissions avec le pouvoir et l'argent» («La parole dans les Flammes», *Le nouvel Observateur*, 1996, p. 38-39).

LE «MOMENT IGNATIEN» ET LA DIRECTION PERSONNALISÉE

Le succès spectaculaire des réformateurs Luther (1483-1546) et Calvin (1509-1564) — qu'explique en bonne part le désordre moral de l'Église —, ébranle la papauté et secoue la chrétienté. Mais la crainte du péril réformiste finit par «réveiller» les catholiques, chrétiens restés fidèles à l'autorité de Rome: l'esprit de pénitence refleurit chez les Chartreux, les Cisterciens et les Bénédictines de Notre-Dame du Calvaire; Jean de Dieu et Camille de Lellis multiplient les fondations charitables; les vieux ordres renaissent, tels les Franciscains; des ordres nouveaux surgissent dont les Capucins de Mathieu Baschi et les Jésuites d'Ignace de Loyola.

Renouveau catholique que traduisent, avec une vigueur accrue, la vie ascétique et la vie monastique. Thérèse d'Avila, religieuse espagnole, réforme son ordre carmélite et fonde une quinzaine de monastères. Aux chrétiens, elle enseigne qu'ils sont tous appelés à l'union avec le Seigneur, puisque Dieu est «caché» en chacun, et que la grâce appelle chacun à se recueillir pour le trouver. François de Sales, évêque, auteur de l'*Introduction à la vie dévote* et du *Traité de l'amour de dieu*, prêche la force de l'âme concentrée en sa «cime» pour se recueillir partout en Dieu. Bérule, cardinal, fondateur de la congrégation de l'Oratoire, prône le néant de l'homme dont la vue suggère l'abnégation qui sauve. Enfin et surtout, du pays basque espagnol, un gentil homme converti, Ignace de Loyola (1491-1536) fonde, à Paris, la Compagnie de Jésus (1540) et laisse un guide de méditations systématiques, les *Exercices spirituels*, son véhicule principal pour prêcher le «dressage de la volonté»[1]. Reçu, en

---

1 *Encyclopédie Larousse-Méthodique*, vol. 1, p. 555-558: «Évolution du christianisme en Occident (1049-1789)».

complément de la *Bible*, comme le livre de référence de tout directeur spirituel digne de ce nom, les *Exercices* occupent un tel espace dans l'Italie, l'Espagne et la France que l'on parle avec justesse de «moment ignatien». Grâce à ce petit guide «écrit au niveau de l'expérience humaine du divin» (l'expression est de Raguin), la Fondation des Jésuites se révèle l'un des instruments les plus efficaces de la Contre-Réforme (1985, p. 32).

Si nous disséquons, dans la perspective du rapport maître-disciple, la nature de la «pensée ignatienne», certains éléments s'imposent à notre regard[1]:

- En conformité avec la tradition médiévale, les *Exercices* d'Ignace s'adressent aux moines, aux prêtres, aux ascètes et aux chrétiens avides de vie contemplative et mystique; maintenant, ce qui est nouveau, les *Exercices* sont aussi dédiés aux débutants dans la vie spirituelle, aux «néophytes» qui veulent réfléchir sérieusement sur leur vie et sur le sens de leur foi chrétienne.

- Pour le fondateur de la Compagnie de Jésus, il va de soi que toute démarche spirituelle effectuée à l'aide des *Exercices* ne peut se faire sans une direction, un accompagnement personnalisé. Par cette conviction exprimée avec force et surtout sa mise en pratique, «l'institutionnalisation de la direction spirituelle» fait un grand pas en avant (Doré, p. 193).

- La pédagogie d'Ignace et de ses «fils» (premiers disciples) met en rapport étroit direction spirituelle et direction intellectuelle, tout en prenant en compte la dimension affective. Collèges d'enseignement, retraites individuelles, maisons de retraite spécialisées, traités aux confesseurs, autant d'activités traversées par l'esprit des *Exercices* et qui s'adressent au cœur et à la

---

1 Cette dissection nous est facilitée par les recherches de Joseph Doré (p. 198-207) et de Yves Raguin (p. 98-151).

raison. Comme le rappelle la 2e annotation[1], le maître n'oublie jamais cependant que, pour le disciple,

> Ce n'est pas, en effet, d'en savoir beaucoup qui satisfait et rassasie l'âme, mais de sentir et goûter les choses intérieurement (p. 15).

- Cependant la première phase de la direction spirituelle c'est d'instruire le disciple. Si ce dernier vient trouver un maître, c'est qu'il s'attend à ce que celui-ci lui apprenne des choses, même s'il n'a pas toujours conscience de ce besoin d'être instruit. Le candidat doit donc écouter et apprendre, apprendre non seulement pour savoir, mais «pour assimiler au fond de soi-même». La docilité attendue de sa part ne doit pas être «simple conformité», extérieure, mais «docilité du cœur», ouverture intérieure pour lui permettre de «saisir l'expérience du maître». C'est une «docilité active», c'est-à-dire une activité constante de tout son être (Raguin, p. 110-114).

- Le directeur propose des «exercices spirituels», en fait des moyens pour aider le retraitant à vivre une expérience, la sienne, qui le rend totalement disponible à Dieu, pour qu'il se fonde en Lui. Le directeur joue donc un rôle de *médiation*, se plaçant ainsi complètement au service d'une relation qui est et sera «sans intermédiaire» entre l'«âme» et «Dieu», entre la «créature» et son «Créateur», entre le «retraitant» et le «grand guide spirituel», Parole éternelle devenue parole humaine.

- Ce rôle de médiation de la part du directeur commande une attitude de contrôle et d'indifférence à l'égard du dirigé, du disciple. La 15e Annotation des *Exercices* est explicite sur ce point:

> Ainsi, le directeur ne doit pas se tourner ou incliner [le retraitant] vers un parti ou vers un autre; mais se trouvant en équilibre entre les deux *comme une balance*, qu'il laisse le Créateur

---

1 Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, traduits et annotés par F. Courel, coll. «Christus», n° 3, 1960.

> agir sans intermédiaire avec la créature, et la créature avec son Créateur et Seigneur (p. 21).

C'est capital: le directeur n'a pas à «encombrer» l'espace de la relation créature-Créateur; il doit éviter d'y faire interférer ses idées, désirs, sentiments personnels, voire même ses croyances doctrinales. De plus, il doit toujours se rappeler qu'il «s'insère dans une *tradition* qui lui préexiste», donc qu'il se «rapporte à une doctrine qu'il n'invente ni ne transforme» (Doré, p. 204). Comme médiateur, il se tient près du retraitant pour l'aider, essentiellement, à percevoir l'action de Dieu en lui-même. Attentif à ce que l'Esprit inspire à celui qu'il guide, le directeur aide le disciple à trouver en lui-même la source d'énergie qui lui permettra d'avancer, de prendre peu à peu conscience de sa «personnalité spirituelle» (Raguin, p. 150-151).

- Cependant la recherche d'équilibre n'implique pas la neutralité ou l'abstention du directeur. Loin de là! En effet, le directeur a une présence très attentive par son attitude d'écoute et sa gestion de l'application des *Exercices*. Face au disciple, il n'hésite pas à l'interroger sur tout ce qui touche à l'observation des *Exercices* tout en restant discret et réservé sur ses pensées propres.

En fait, le dialogue directeur-dirigé, quoique conduit avec souplesse pour s'adapter à la vitesse de croisière du disciple, s'inscrit dans un cadre bien défini, très institué: durée, rythme, ordre. Tout est «programmé»... ou presque. Lisons l'Annotation 4; elle est très instructive.

> Les exercices [...] comprennent quatre semaines, qui correspondent à la division des *Exercices* en quatre parties. La première est la considération et la contemplation des péchés. La seconde est la vie du Christ notre Seigneur, jusqu'au jour des Rameaux inclusivement. La troisième, la Passion du Christ notre Seigneur. La quatrième, la Résurrection et l'Ascension (p. 15-16).

Rigueur dans le respect de la méthode, mais non enfermement en elle par la rigidité ou l'étroitesse d'esprit, car il faut laisser la liberté au dynamisme interne (Raguin, p. 98).

- «Noter, et m'y arrêter, les points où j'ai senti une plus grande consolation ou désolation, ou un plus grand sentiment personnel», telle est la consigne quotidienne pour le retraitant, pour qu'il recherche ce que Dieu dit au «fond de l'âme». Comme celle-ci n'est pas accessible en direct, le retraitant doit donc partir de ses états psychologiques (motions ou mouvements intérieurs) et de ses pensées, et les examiner, les scruter avec soin. Pour opérer à leur propos un *discernement*, c'est-à-dire pour distinguer l'Esprit de Dieu de l'esprit malin et de son propre esprit. En d'autres mots, pour connaître la volonté de dieu et suivre le «maître Jésus» (Doré, p. 205).

  Indiquons que cette démarche de «discernement» n'est point sans rappeler la démarche d'analyse: Dieu étant le «sur-moi», le malin, le «ça» et le retraitant, le «moi».

- À mi-chemin sur son itinéraire spirituel de retraitant, le disciple aboutit normalement à faire *élection*. Moment tournant et crucial: du regard centré sur son existence personnelle (motions et pensées) au cours des deux premières semaines, il passe à un regard qui porte sur une existence «résolument engagée dans le mystère pascal du Christ». Au terme de l'ultime médiation *La contemplation pour obtenir l'amour*, «amour qui permet de voir toute chose en Dieu et Dieu en toute chose»[1], l'heure du choix de vie arrive: répondre ou non, de façon claire, à l'appel personnel que lui adresse le «Roi éternel» (*Ibid.*, p. 206-207). Alors il est tout naturellement «contemplatif dans l'action».

Bref, dans la perspective du rapport maître-disciple, le «moment ignatien» précise ce que la période pédrastique et médiévale avait

---

1 Ici, la pensée du mystique Ignace rejoint l'intuition du non-dualisme d'Eckhart; elle s'inscrit dans la totalité de son être et de son existence. Son autobiographie ou encore *Le récit du Pèlerin* (Éd. du Seuil, 1962) nous instruit sur son expérience spirituelle.

esquissé: la démarche spirituelle ne peut se faire sans un accompagnement personnel; le directeur joue un rôle de *médiation* en se mettant au service d'une relation qui s'établit entre la créature ou le disciple et le Créateur ou le Maître; entre les directions spirituelle, intellectuelle et affective, un rapport étroit se construit, beaucoup plus intime, plus organique que par le passé.

LE MILIEU DÉVOT DU XVIIe SIÈCLE FRANÇAIS

Puis vint, dans la foulée du XVIe siècle italien et espagnol, l'«âge d'or» de la direction spirituelle (au sens strict) dans l'Occident chrétien catholique. Âge d'or dont les manifestations principales sont, d'après Joseph Doré:

- la nécessité d'une direction spirituelle pour tout chrétien, y compris laïc, qui veut vivre sa foi (c'est la consécration de l'institutionnalisation de la direction spirituelle);

- la pratique généralisée de la direction d'une *«âme»*, non seulement pour l'aider à choisir ou à confirmer un «état de vie», mais pour lui permettre de voir plus clair dans ses «états» à elle, dans ce qu'elle éprouve ou ressent, afin de mieux définir sa conduite;

- au-delà de la continuité et de la régularité, la fréquence amplifiée, multipliée des activités de direction spirituelle, comme les entretiens et les confessions de dévotion, les traités et les lettres (p. 195-196).

Deux facteurs principaux, d'après le même chercheur, expliqueraient un tel développement de la direction spirituelle: l'incidence des courants mystiques et la multiplication des directeurs. L'exemple et la pratique des mystiques font apparaître, dans le peuple chrétien-catholique, la nécessité d'un discernement des esprits que la pratique assidue de l'*oraison* facilite. Et cette «dévotion» ouverte à tous engendre une explosion des demandes d'encadrement et d'assistance. Or, dans le même temps, les religieux déjà engagés dans la direction spirituelle reçoivent le concours des prêtres que la *«réforme du clergé»* (l'influence des *Exercices* y est évidente) a permis

d'instrumenter, de mieux «armer» pour remplir de façon adéquate leur mission (p. 196-197).

Dans la France en particulier, cœur du renouveau spirituel, un troisième facteur intervient: l'engagement de laïcs dévots qui, de leur Normandie natale, essaimeront dans les principales villes du pays et de l'Europe catholique, et même de la Nouvelle-France. En fait, il s'agit d'un petit groupe de membres (appartenant presque tous à des grandes familles aristocratiques) dont la convergence de vues donne à leur milieu une grande homogénéité de pensée et une forte cohésion dans l'action. Leur histoire — dont le point culminant se situe autour de 1650 —, tient en deux temps, selon Chantal Quillet[1]: pour partager leurs états intérieurs et satisfaire ainsi leur besoin de fraternité spirituelle, ils s'investissent d'abord dans des congrégations secrètes catholiques; pour approfondir leur formation chrétienne, ils optent ensuite pour une pratique religieuse plus personnelle.

L'appartenance et la participation aux congrégations et confréries secrètes catholiques (notamment les «mariales» animées par les Jésuites pour propager l'esprit du concile de Trente[2]), tout en favorisant le «compagnonnage spirituel», cherchent à faire du laïc dévot un disciple modèle du Christ dans la société où il vit. Cependant, affirme Quillet, l'organisation de manière extérieure et uniforme, quasi spartiate, de sa vie temporelle, permet difficilement de «prendre en compte la vérité du cheminement intérieur de chacun» (p. 184-185). Une réponse nouvelle, ou du moins complémentaire s'impose. Elle est rendue possible par le développement de l'indépendance de certains dévots à l'égard de l'institution ecclésiale qui, de disciples, «s'érigent en maîtres à penser d'un petit cénacle qui s'organise sur le modèle des congrégations occultes» (p. 177).

---

1 Chantal Quillet, «Maîtres et disciples dans le milieu dévot normand du XVIIe siècle», dans *Maître et disciples dans les traditions religieuses* (Michel Meslin, 1990, p. 165-185).

2 Le concile a tenu des sessions de réunion à trois reprises (1545 à 1549, 1551 à 1552, 1562 à 1563) au cours desquelles l'Église précise sa doctrine et restaure la discipline. Sur ce dernier plan, le Concile décide que dans chaque diocèse s'ouvrira un «séminaire» pour la formation des prêtres.

C'est dans ce contexte que s'inscrit la création, en 1645, en pays normand, d'une institution qui accueille les membres autorisés des congrégations secrètes catholiques: l'*Ermitage*. L'originalité de ce «couvent sans frontière», c'est qu'il s'ouvre à quelques disciples choisis qui aspirent à concilier retraites solitaires et pratiques communes de piété, qui ambitionnent d'arrimer expérience mystique et besoin de solidarité spirituelle. À la tête de ce cénacle, un laïc qui joue un rôle social et religieux de premier plan, Jean Bernières de Louvigny: il instruit et conseille les dévots lors d'entretiens individuels et collectifs. Sorte de directeur de conscience, de guide spirituel, il apparaît auprès des fidèles «comme le partenaire nécessaire de l'expérience mystique» (p. 166).

Dans ce lieu de retraite qui bourdonne d'activités[1], qu'en est-il de la nature des rapports de maître à disciple, rapports qui s'appuient sur la relation de direction de conscience? D'après Quillet, deux qualités fondamentales sont à mettre en relief chez le directeur de conscience qui apparaît comme le médiateur nécessaire de la métamorphose de l'âme qu'il conseille:

- l'intelligence des choses spirituelles: il doit faire preuve de clairvoyance et savoir discerner les esprits, facultés intellectuelles qui se fondent sur une solide culture religieuse et mystique;
- l'intelligence des choses du cœur: il doit avoir de fortes aptitudes à l'analyse du cœur et des mouvements de l'âme, et faire preuve de tolérance et d'intuition psychologique pour pouvoir admettre et analyser les contradictions de l'âme

---

1 Il n'est point sans intérêt, comme Québécois, de noter qu'à l'Ermitage se sont rencontrés des acteurs de premier plan dans l'évangélisation du Canada, évangélisation qui se veut adaptation aux cultures indigènes: le premier évêque de la Nouvelle-France, François de Montmorency-Laval; le directeur du séminaire créé à Québec, Louis Ango de Maizerets; le vicaire apostolique, l'abbé Dudouyt; le premier gouverneur de Québec, Geffray de Mésy; la fondatrice des Ursulines de la Nouvelle-France, Marie de l'Incarnation; le neveu de Jean, Henri de Bernières, dans la suite de l'évêque dit «de Petrée» (Quillet, p. 180).

mystique, les désirs de s'anéantir en Dieu et la résistance du moi (p. 181-183).

Le caractère secret[1] des activités rattachées à l'institution nous éloigne cependant d'une guidance spirituelle dont la quiétude et la transparence sont essentielles au développement de rapports sains entre le maître à penser et ses amis-disciples (p. 178).

* * *

Vus globalement, et dans la perspective du rapport maître-disciple, les XVIe et XVIIe siècles définissent, en Occident chrétien catholique, le cadre et l'esprit d'une direction spirituelle qui se prolonge, grosso modo, jusqu'à nos jours. En sont les véhicules principaux: les maisons d'enseignement et de retraites, et les multiples écrits destinés aux directeurs et confesseurs. C'est au cours de ces deux siècles marqués fortement par Ignace de Loyola et ses *Exercices spirituels* que la direction de conscience acquiert ses caractéristiques fondamentales. Pour nous éclairer sur les deux principales, quoi de plus instructif que des témoignages de contemporains!

Sur la nécessité d'une direction spirituelle pour tout chrétien, relevons l'une des nombreuses incitations de Jean de la Croix[2]:

> Dieu désire tellement qu'un homme soit gouverné par un autre homme, qu'il nous défend absolument de donner pleine créance aux communications surnaturelles, avant qu'elles n'aient passé par le canal des lèvres humaines (*La Vive Flamme*, IV, 3).

Sur la compétence des directeurs qui doit se fonder non seulement sur la disposition dévote, la vertu ou la sainteté mais sur la capacité

---

1 Le secret est parfois nécessaire, par exemple en période de persécutions, mais rien ne semble le justifier ici.

2 La doctrine de Jean de la Croix «plonge ses racines les plus profondes dans l'apophatisme de Pseudo-Denys, faisant ainsi émerger dans les temps modernes ce grand courant souterrain qui a traversé plus de mille ans d'histoire chrétienne» (Raguin, p. 91).

intellectuelle de «docte», sur sa culture théologique, accueillons l'invitation de Thérèse d'Avila:

> Quoique la science ne semble pas nécessaire pour la direction des âmes, mon opinion est et sera toujours que tout chrétien doit, lorsqu'il le peut, communiquer avec des hommes doctes; et plus ils le seront, mieux cela vaudra (*Vie par elle-même*, chap. XIII)[1].

Quant à la fonction propre ou spécifique de directeur spirituel, à savoir «l'enseignement d'une voie de sainteté», son exercice se fait à travers ou en arrimage avec les fonctions d'enseignement, de gouvernement et d'«initiation». De façon paradoxale cependant, note Doré:

- certes le rôle du maître ne consiste pas d'abord dans l'enseignement d'une *doctrine*, mais encore doit-il la rappeler, la réactiver, car elle éclaire la situation et facilite le discernement;

- certes le rôle du maître ne repose pas d'abord sur l'exercice d'un *pouvoir*, sur la participation au gouvernement de l'Église, mais encore y a-t-il «lien à l'Église», car le maître est, de fait, le plus souvent un prêtre;

- certes le rôle du maître ne s'appuie pas d'abord sur la communication de son *expérience* unique, personnelle, bien qu'elle puisse être éclairante pour l'expérience du dirigé lui-même, étant le fondement de toute démarche spirituelle (p. 212-215).

En définitive, le directeur spirituel en milieu chrétien, n'est qu'un *médiateur* aidant son disciple à discerner la volonté de Dieu, à

---

1 Dans la foulée de la Vierge Marie et de Marie-Madeleine, Thérèse d'Avila nous rappelle le rôle et l'importance des femmes dans le développement de la spiritualité chrétienne, notamment leur capacité de vivre avec intensité l'intériorité à laquelle le Christ appelle. Thérèse d'Avila prolonge Hildegarde et Élizabeth de Shönau (12e s.), Claire d'Assise, Mechtilde, Gertrude et Lutgarde (13e s.), Catherine de Sienne (14e s.), Julienne de Norwich et Catherine de Gênes (15e s.), et prépare Jeanne de Chantal (16e et 17e s.), Thérèse de Lisieux (19e s.) et Simone Weil (20e s.).

conformer son existence *tout entière* à la volonté de Dieu, en suivant le «maître Jésus». En milieu chrétien catholique devrait-on préciser, puisque les réformés protestants considèrent que le Christ est le seul lien permanent entre Dieu et les hommes. Pas de place donc pour les médiateurs, à plus forte raison les intermédiaires. Ce qui rend superflu un ordre sacerdotal spécifique, dira Martin Luther: seule la foi sauve (*sola fide*), au moyen de la seule grâce divine (*sola gratia*); seules les Écritures (*sola Scriptura*) expriment la vraie parole de Dieu.

Encore faut-il ajouter, si on se limite au giron catholique, que, sous l'effet conjugué de l'influence ignatienne et de l'idéologie rationnelle en expansion, l'expérience spirituelle va s'intellectualiser progressivement. Et s'éloigner d'une notion, celle de l'*éveil*, présente chez les Pères de l'Église et chez les mystiques chrétiens, se distançant ainsi graduellement des grandes traditions spirituelles orientales.

PSYCHOTHÉRAPIE, FÉMINISME ET SPIRITUALITÉ, AUJOURD'HUI

> *Le vrai maître est celui qui suscite le désir de se mettre en route, attise le désir de progresser, oriente la démarche et l'éclaire.* (Yves RAGUIN, *Maître et disciple,* p. 108)

PSYCHOTHÉRAPIE ET SPIRITUALITÉ

La reconduction *mutatis mutandis* du «modèle ignatien», à travers des générations de chrétiens catholiques, est cependant questionnée par le développement de la psychologie et la naissance de la psychanalyse. L'importance accordée à ces «disciplines scientifiques» dans la société contemporaine, ébranle le vieux paradigme de la direction spirituelle, et rend suspectes ces disciplines aux yeux de l'Église catholique. Et pour cause: comme de nouveaux spécialistes des sciences humaines cherchent à prendre en compte la totalité du processus de transformation de la personne, on peut se demander s'il y a encore une place pour les maîtres ou directeurs spirituels!

Petit à petit, dans le présent siècle, le «débroussaillage» s'opère, des précisions ou clarifications épistémologiques sont apportées, des pistes nouvelles s'ouvrent à l'exploration: objectifs et finalités étant différents, sciences humaines et religieuses définissent, circonscrivent leur «territoire» et procèdent à leurs opérations propres. Ainsi les fonctions de conseil, d'aide et de thérapeutique psychologique que la direction spirituelle, faute d'acteurs qualifiés, avait assurées avec plus ou moins de régularité et d'intensité dans le passé, tombent maintenant sous la coupe des sciences humaines. Ce qui n'exclut en rien, dans les limites de leur compétence, l'exercice par les maîtres spirituels de ces fonctions. Pour le moins, la connaissance des sciences psychologiques et sociales, et surtout sa transformation sous leur égide, s'avèrent une nécessité pour toute personne désireuse d'agir dans le champ de la direction spirituelle, de travailler avec intelligence au niveau de l'âme.

Le rôle de suppléance du passé semble bel et bien résolu. En effet, la cure psychothérapeutique, c'est-à-dire la prise de conscience de soi et de son «archéologie» profonde est dorénavant du ressort des personnes formées dans ce champ disciplinaire (Doré, p. 216). Et une fois cette prise de conscience de son archéologie opérée, le «chercheur» est alors bien instrumenté pour conduire son propre destin, pour s'engager dans une démarche spirituelle, avec l'aide d'un maître, s'il le désire. C'est dire que, tout en s'articulant sur les fonctions d'aide psychologique par ailleurs essentielles à la connaissance de soi, la direction spirituelle en milieu chrétien, comme le note l'étude de Doré, «est aujourd'hui plus que jamais invitée à cultiver sa spécificité propre [...]: être un service offert à quiconque cherche à se faire *disciple* du Christ» (p. 207). C'est son essence même.

Dans les faits cependant, malgré cette clarification des rôles, la situation reste porteuse d'interrogations. Pour fin d'illustration, retenons, côté spirituel, le mouvement charismatique qui use de techniques psycho-sociales et, côté disciplinaire, la psychologie développementale transpersonnelle qui déclare intégrer la dimension spirituelle.

Dans la foulée de Vatican II (1962-1965)[1], le mouvement charismatique[2] — cette bougie d'allumage pour un renouveau évangélique et un engagement apostolique des laïcs en milieu chrétien — renforce cette nécessité de bien distinguer les plans de travail thérapeutique et spirituel tout en étant conscient de leur complémentarité. Rappelons, toujours avec Doré, que c'est «par et dans des psychismes humains et dans un réseau relationnel toujours déterminé, que se fait l'expérience de l'Esprit de Dieu». Or l'on sait l'importance que prennent, dans ces milieux riches et variés, les techniques de type «animation et dynamique de groupe», pour faciliter l'expression de ce qui est vécu et partagé. Encore faut-il savoir si ces manifestations (effusions de sentiments et d'émotions) sont le fruit de la grâce de Dieu c'est-à-dire l'expression de l'Esprit, ou le résultat d'un conditionnement inconscient. C'est dire que le discernement s'impose, surtout que «l'esprit de Dieu paraîtrait parler en direct à ceux qui font ainsi profession de se livrer à sa mouvance»: c'est l'immédiateté de la présence divine (p. 216-217). Plus que jamais et plus ici qu'ailleurs, le rôle du maître spirituel, formé aux sciences de la psyché, apparaît fondé, voire incontournable.

---

1 Le concile œcuménique Vatican II s'est déroulé du 11 oct. 1962 au 8 déc. 1965. C'est le vingt et unième depuis celui de Jérusalem autour des Apôtres, en 49. Initié par le «pape-pasteur», Jean XXIII, il se poursuit avec le «pape-Hamlet», Paul VI. De ce concile qui a ouvert portes et fenêtres de l'Église catholique, rejoignons Stéphane Baillargeon pour en dresser le bilan: il a imposé un gigantesque examen de conscience, actualisé la manière de transmettre la foi et engagé un retour aux sources en remettant la Bible à l'honneur. Mais le concile n'a pas osé aborder trois questions qui ont un rapport avec la sexualité: l'ordination des femmes, le remariage des divorcés et le contrôle des naissances (*Le Devoir*, 28 déc. 1995, B, 1 et 8).

2 Se voulant l'avant-garde du catholicisme, le renouveau charismatique (du grec *charisma*: grâce), tout en apparaissant comme une riposte au prosélytisme des sectes et à la théologie de la Libération, s'inscrit fondamentalement dans le projet de nouvelle évangélisation de la chrétienté contemporaine. Ce courant spirituel tire ses origines aux États-Unis, en 1967, du contact avec le mouvement pentecôtiste protestant, qui invoque à nouveau l'action directe et privilégiée du Saint-Esprit. Ce mouvement a été encouragé par les papes Paul VI et Jean-Paul II (*Atlas des religions*, p. 66 et 232-233).

Certes, par ses manifestations spontanées et intenses, ce courant contribue à produire une ambiance de prière collective et à rendre plus sensible la communion à l'humanité entière, mais il rend difficile le développement d'une «vie personnelle qui demeure l'idéal de la vie spirituelle» (Raguin, p. 141-142). D'où l'importance, pour le guide animateur, de toujours avoir en vue cette nécessaire liberté intérieure de la personne.

Entre le psychologique et le spirituel, la frontière se fragilise, devient plus poreuse, plus perméable avec le courant de psychologie dit «transpersonnel». Cette discipline instituante, émergente, construite sur le psycho-spirituel, introduit un nouveau paradigme: explorant les rapports entre science et conscience, elle s'intéresse au développement humain au-delà de l'ego[1], établissant ainsi des relations avec les voies traditionnelles. S'inscrivent d'emblée dans le cadre proprement psychologique l'exploration des énergies du corps vivant, l'étude de la neuropsychologie de l'affectivité et la formation en psychothérapie des profondeurs. Cependant lorsque cette discipline s'intéresse à la quête de sens, à la recherche d'une vision de l'unité (l'esprit dans la matière), à la transcendance et l'immanence, bref au sacré, c'est à une incursion dans le spirituel qu'elle convie, c'est-à-dire au passage du *moi* au *soi* jungien, voire au *Soi* métaphysique, universel, transcendantal.

Si la démarche ne consiste qu'à modifier les premières programmations, le mental demeure toujours le lieu de référence, bien que les compétences nouvelles acquises puissent s'accompagner d'une expansion du champ de la conscience. S'il s'agit par contre d'une aventure conjointe de la raison et du cœur, de la pensée et de la psyché, pour ouvrir sur le sacré ou le divin, pour passer d'une expérience intérieure personnelle à une expérience transpersonnelle, s'ouvrent alors des perspectives de *transformation* radicales. Alors le niveau d'*aspiration* n'est plus le même; et là, la psychologie transpersonnelle, dite de transcendance ou spirituelle, ne peut conduire. Bref, comme les autres méthodes psychologiques, cette

---

1 Voir les études de Stanislas Grof, Abraham Maslow, Charles Tart, Ken Wilber et Willis Harman; aussi l'étude critique de Pierre Pelletier, *Les thérapies transpersonnelles* (Fides, 1996).

approche thérapeutique est une «entrée» dans le monde spirituel; tout au plus, un accès à privilégier pour accélérer une *sadhana*..

Si nous centrons notre attention sur le dernier demi-siècle, la mise en rapport — et partant à l'épreuve — du spirituel et du psychothérapeutique, a eu des résultats inattendus pour l'actualisation de la pensée chrétienne et de la relation maître-disciple. Yves Raguin en dégage trois qui nous semblent capitaux pour les chrétiens d'Occident:

- Elle les a aidés «à renouer avec le concret de l'existence humaine, à retrouver les chemins de l'intériorité psychologique et spirituelle». N'oublions pas que le développement de la notion de révélation objective directe (avec ses formules, ses définitions, ses vérités dogmatiques) a fait dériver les chrétiens bien loin de l'expérience fondamentale de l'homme dans sa recherche de Dieu.

- Elle leur a permis de déboucher sur une direction spirituelle beaucoup plus personnelle et nettement plus dynamique. Rencontres, échanges et correspondance complètent et solidifient les sessions de retraite, redéfinissent le rapport au temps (vers le long terme) et surtout modifient le regard des gens en présence: ce n'est plus un directeur qui a en face de lui une personne qui a un problème de vie spirituelle à résoudre, mais c'est un accompagnateur qui «met ses pas dans les siens, tout attentif à la manière dont Dieu le conduit».

- Elle leur a fait prendre conscience que certaines théories de psychologie et de psychanalyse occidentales sont «l'explication en langage scientifique moderne de théories et de pratiques familières à l'Orient». Or ces théories et ces pratiques font appel à des méthodes de transmission qui nous sont de plus en plus connues. Parlant de méthodes, il n'est point superflu de rappeler que certaines (comme le *mantra*) ont été oubliées à partir de «l'effort de rationalisation de la foi et de l'expérience chrétienne fait par l'Église à partir de la Renaissance».

Et Raguin de conclure: cette mise en contact, sur une vaste échelle, du christianisme avec les spiritualités orientales, interpelle maîtres et disciples chrétiens, et invite à la recherche d'une nouvelle alliance entre rigueur d'une méthode d'apprentissage-enseignement et liberté intérieure (p. 95-99 et 138, extraits).

Cependant le «gouvernement» de l'Église catholique voit les choses autrement. D'un côté, il y a son refus d'accueillir pleinement certains acquis de la Réforme et des Lumières, comme l'autonomie des individus, la liberté de penser et le droit à la différence, qui sont devenus des valeurs de la société d'aujourd'hui. D'un autre côté, faute d'écoute active, il y a aussi son ardeur à réduire au silence les esprits avisés qui marient psychanalyse, philosophie, histoire des religions et spiritualité. Et nous nommons les germanophones Barth, Rahner, von Balthasar, Küng, Tillich et Moltmann. Or cette attitude de peur de la part de l'institution ecclésiale, faite de rejet et d'obstination, non seulement freine le dialogue entre la foi et la psychanalyse (la psychologie et la psychiatrie aussi), mais handicape l'expression d'une relation harmonieuse et féconde entre un maître et un disciple. C'est pour contrer cette «inquisition passive» qu'Eugen Drewermann, le plus célèbre des contestataires contemporains, veut «accorder sa place» à l'individu et à la subjectivité de la foi, au soi. Pour que les prêtres et les directeurs spirituels ne soient plus des «fonctionnaires de Dieu», mais des «guides-poètes-thérapeutes» qui permettent la rencontre «d'un Dieu qui aime gratuitement»[1]. Pour que le message de liberté qui éclate dans chaque parole et parabole du Christ, soit entendu.

FÉMINISME ET VIE RELIGIEUSE[2]

En milieu chrétien, l'hagiographie s'est intéressée, côté féminin, aux figures d'exception comme les fondatrices de communautés et les

---

1 Eugen Drewermann, *Les fonctionnaires de Dieu (Kleriker)*, Albin Michel, 1973, 757 p. Cité et présenté par Stéphane Baillargeon, «Aux sources du mal», *Le Devoir*, les 31 mai et 7 juin 1993, B2.

2 Sous le titre «Femmes et religion», Stéphane Baillargeon a traité cette question dans *Le Devoir* des 8, 15 et 22 avril 1994.

mystiques ou saintes. Les recherches produites par les biographes, homme ou femmes, sont fort valables mais restent naturellement tributaires des préoccupations et des valeurs dominantes de leur époque et de leur milieu. Par exemple, elles nous instruisent peu sur la démarche spirituelle (*sadhana)* des femmes en communauté et sur la relation qui lie la soeur aînée à la cadette; elles sont aussi silencieuses sur les luttes des femmes pour se définir un espace d'indépendance vis-à-vis de la hiérarchie masculine. Il faudra attendre que, dans la foulée du féminisme politique contemporain, la «théologie féministe» pose un regard nouveau sur le rôle et la place de cette population négligée, non visitée, voire oubliée jusqu'aux années 1960.

Les recherches «historico-théologiques» sur les femmes étant fort actives en terre québécoise — l'ouvrage d'un collectif, *Femmes et religions*[1], le confirme —, nous retenons ce territoire comme laboratoire de réflexion, sachant qu'une certaine généralisation des données peut être autorisée, pour l'Occident du moins. Effectuées surtout par des professeurs universitaires, les études du collectif nous instruisent sur trois points ou aspects intimement liés: a) la lutte de femmes en religion et de communautés religieuses pour se dégager du pouvoir de la hiérarchie masculine; b) leur engagement dans les secteurs de l'éducation, de la santé et du service social; c) leur découverte — si l'on prête foi à Micheline Dumont — que «la vie en communauté offrait des solutions de remplacement au destin féminin traditionnel et constituait même un lieu d'affirmation d'une certaine forme de féminisme»[2]. Lisons ce qu'écrit cette historienne sur les aspirations personnelles dans la prolifération des vocations religieuses en sol québécois:

> Possibilité de réalisation personnelle pour quelques-unes; permission d'exercer une fonction dans la société sous la

---

1 Sous la direction de Denise Veillette, *Femmes et religions* (PUL–CCSR, 1996) est le produit d'une quinzaine de collaboratrices.

2 Cité par Baillargeon, *ibid.*, 22 avril 1996, A4. Sur cette question «soeurs et féminisme», notons l'étude récente de Micheline Dumont, *Les religieuses sont-elles féministes?* (Bellarmin 1995), les recherches de Marta Danylewycz, *Profession religieuse* (Boréal, 1988) et le travail de Marie-Andrée Roy, *Les ouvrières de l'Église* (Médiapaul, 1996).

> protection du voile, fonction interdite dans la société civile, et ce de plus en plus à mesure qu'on avance dans la première moitié du XXe siècle; occasion plus ou moins consciente de contester la fonction de maternité physique tout en jouissant des avantages moraux de la maternité spirituelle; possibilité d'échapper à la pauvreté [...]

Dès qu'elles pourront faire carrière dans la société civile sans devoir prendre le voile, les «ouvrières de l'Église» sortiront massivement des couvents ou ne choisiront plus cette voie empruntée par leur devancières. Celles qui répondront encore à l'appel de Dieu, le feront plus tardivement et après une longue période de discernement. S'éteignent donc, petit à petit, les communautés de «bonnes soeurs». Cependant les communautés à vocation monastique — dont les aspirations de transcendance motivaient l'entrée en religion de leurs membres — resteront «des foyers où l'on célèbre toujours le divin», et où l'occultation de leur rôle et statut dans un sacré patriarcal et masculin, sera moins prononcé. Mais là, plus encore, le rapport qui lie l'aînée à la cadette dans sa démarche spirituelle reste «non-dit, incomplètement dit, mal dit ou alors erronée», pour reprendre une parole corrosive d'une collaboratrice de *Femmes et religions*. Le travail de déconstruction-reconstruction reste à faire pour percer le mystère d'une relation faite de pudeur et d'intensité. Et ce travail doit être effectué par les femmes[1], ou du moins avec elles, car il requiert, affirme Andrée Roy, «une nécessaire contestation prophétique» (1996). Cette «autre parole», en redéfinissant la place des femmes dans l'Église — qu'elles vivent dans le monde ou dans les couvents et monastères —, rejaillit sur la condition générale des femmes dans la société parce que «la religion se vit nécessairement dans l'espace social» (Dumais et Roy, 1989, p. 8).

* * *

Au terme de ce survol de l'évolution d'une relation deux fois millénaire entre le maître et le disciple, quelle image matrice nous habite? Recherches, expérimentations et développements dans et sur la direction spirituelle au sein du christianisme, nous renvoient à

---

1 À titre indicatif, notons l'enquête menée dans des monastères par Catherine Baker, *Les contemplatives, des femmes entre elles* (Stock).

trois choses. 1) D'abord au cœur d'une relation toute entière fondée sur le Christ: pour le disciple, croire et suivre Jésus, harmoniser sa vie avec celle de Jésus, son seul maître; pour le témoin du message du Christ, jouer, remplir son rôle de médiation. 2) Aussi au travail sur le psychisme comme condition de mise en chemin et de progression vers la quête de Dieu: toute l'histoire de la spiritualité chrétienne, affirme Arnaud Desjardins, «montre l'acharnement des moines et des mystiques pour purifier leur psychisme, pour se libérer de leurs contradictions et passer par ce qu'on a appelé la voie purgative précédant la voie contemplative avant la dernière étape, celle de l'union» (cité par Marc de Smedt, 1990, p. 41). 3) Enfin, pour la période contemporaine, à une séparation des fonctions (doctrine, rite, purification des émotions) de plus en plus accentuée entre le psychothérapeute et le maître spirituel: distinction ou division qui cependant ne doit pas être instituée en système car chaque personne qui entreprend une démarche d'ascèse est unique, est un cas personnel et doit être respectée dans sa démarche d'unité.

Sur notre itinéraire de pèlerin des grandes traditions, hors de la chrétienté mais en contact avec elle, demandons-nous maintenant ce qui fonde la nature du rapport maître-disciple en milieu islamique.

Avant qu'Abraham ne fût, je suis.
(Le CHRIST)

LE SOUFISME DANS L'ISLAM

Je suis celui que j'aime et Celui que j'aime est moi; nous sommes deux esprits infondus en un seul corps.
(HALLAJ)

De *l'Ami de Yahvé*, Abraham, le père de tous les croyants monothéistes, au *Bien-aimé d'Allâh,* Mohammad, qui scelle la Révélation, en passant par Moïse, *le Parlant* et Jésus, *l'Âme de Dieu*, 2 500 ans s'écoulent dans le Croissant fertile et la Péninsule arabique. Prophète envoyé *(rasûl),* Mohammad, comme «canal du dessein divin», non seulement rappelle la destinée de l'homme et sa relation avec Dieu, mais réactualise le message spirituel de Moïse, lui donne une nouvelle forme mieux adaptée à l'époque. Car son message est libérateur pour l'Arabie: dans une société qui pratique l'idolâtrie et qui repose sur des distinctions d'ordres social, racial et intellectuel, Mohammad prône «l'Unité absolue du culte rendu à Dieu et l'égalité de tous devant Lui» puisqu'il n'existe plus d'intermédiaires, de castes sacerdotales, entre l'homme et Dieu (Cheikh Khaled Bentounès, 1996, p. 55-58). Ne distinguant pas, en principe, entre temporel et spirituel, le Messager instaure une «théocratie laïque et égalitaire»[1]. Avec le Prophète de l'islam[2] qui propose une foi nouvelle, une ère religieuse commence; elle va engendrer un courant spirituel construit sur l'expérience mystique, le *soufisme*, qui «proclamera la suprématie de l'amour dans la lumière de Dieu», rétablissant ainsi l'unité perdue entre les trois religions du Livre, la *Torah*, l'*Euaggelion* et le *Qor'an* (Jean Chevalier, 1984, p. 11).

Ce visage original de l'islam, le soufisme, nous l'approchons dans son rapport à l'étymologie, avant d'en dessiner une brève histoire. Puis nous examinons son organisation, plus précisément celle de sa

---

1 L'expression est de L. Gardet.

2 Le mot «islam» signifie: «se remettre à l'Absolu». Si le mot caractérise la *révélation* prêchée par Mohammad, il s'applique aussi à la *communauté* formée par les adeptes de cette foi, et la *civilisation* qui en est issue.

forme d'expression privilégiée, la confrérie. Ce qui nous conduit à interroger, pour rejoindre l'objet de cette recherche, la relation qui s'établit entre le maître soufi et l'aspirant ou le disciple qui marche à ses côtés.

Dans le christianisme, la Révélation est Jésus lui-même, les Évangiles se situant au degré de l'inspiration. Dans l'islam, c'est le *Qor'an* qui est la «Parole incréée de Dieu», Mohammad en étant le Messager et l'incarnation. Les autres textes, créés par l'homme sous l'influence de l'Esprit divin, sont dits inspirés.

Si le christianisme admet la légitimité des écritures du judaïsme et les juxtapose à son propre corpus, dans l'islam, le *Qor'an* absorbe le contenu de l'Ancien et du Nouveau Testament, mais rejette les écrits, réputés avoir déformé les messages de Dieu.

LE *TASAWWUF*: ENTRE L'INTÉRIORISATION ET L'OBSERVANCE

La première fois que j'entrai à La Mecque, je vis la ka'ba[1]. *La seconde fois, j'y entrai et je vis le Seigneur de la ka'ba. La troisième fois, je ne vis ni la ka'ba ni le Seigneur de la ka'ba. C'est-à-dire, je devins perdu en Dieu et ne sus plus rien.* (Abû YAZID)

C'est quoi, précisément, le «soufisme» dont on a dit qu'il est à l'islam ce que le cœur est au corps? Ce terme, dont la signification ne fait pas consensus chez les historiens et les philologues, emprunterait à plusieurs sources qui en seraient autant d'approches,

---

1 La ka'ba, selon la légende, aurait été construite par Abraham et sur laquelle il aurait accepté de sacrifier son fils Isaac. Dans ce sanctuaire, se trouve encastrée la «pierre noire tombée du ciel», la pierre sacrée apportée par l'ange Gabriel, qui symbolise le pacte entre Dieu et l'humanité.

de traits ou de dimensions. Retenons les plus courantes, qui renvoient naturellement à la langue arabe[1]:

- beaucoup affirment que le mot se rattache au radical *sûf* (laine) pour désigner le manteau de laine[2] (*jama'i sûf*) que portait le soufi pour symboliser sa volonté de détachement extérieur et intérieur;

- certains, que le terme emprunte à *sâfa* (pureté) pour souligner l'intériorisation de son détachement;

- d'autres, que le nom réfère aux *ashâb-i suffa*, les premiers compagnons du Prophète qui, s'étant voués à la prière, demeuraient dans sa mosquée, à Médine.

Pour d'autres encore cependant, la sémantique du mot suggère une origine grecque, *sophos, sophia* (sagesse), mais renvoie au «comprendre» et au «voir» dans la quête de la connaissance.

Le multiple sens du mot exige d'être éclairé par une considération métaphysique qui nous plonge au cœur d'une expérience spirituelle centrée sur Dieu: le *tasawwuf*. Qu'est-ce au juste? Peut-être faut-il préciser, dès maintenant, que l'origine de cette tradition remonterait à l'Aube de l'humanité... On peut effectivement penser, comme le suggère Bentounès, que le soufisme, cette soif de Dieu, a pu s'exprimer de différentes formes depuis un lointain passé. Mais cette tradition millénaire a été réactivée en épousant la révélation du Prophète Mohammad et en s'organisant à travers la lignée des maîtres (1996, p. 51-53). Comme si une double source, l'une

---

1 C'est dans la langue arabe, celle de Mohammad (vers 570-632), que s'exprime la parole mémorisée. Et c'est dans cette langue propre à la communication verbo-motrice (style, rite, vibration, musique, rythme) que le croyant musulman, peu importe son origine et son époque, récite ses prières, tourné vers La Mecque. C'est donc la langue liturgique de l'islam. Le texte officiel du *Qor'an* a été établi après la mort de Mohammad survenue en 632 ap. J.C., soit en l'an X de l'Hégire (l'«expatriation»).

2 Ce manteau — qui contiendrait et transmettrait des émanations divines — est associé à la cérémonie d'initiation du postulant (*kirqâh*) et à la danse rituelle sacrée (*samâ*).

ésotérique et l'autre exotérique, allaient se conjuguer et se renforcer mutuellement. Mais avançons pas à pas pour apprécier à sa juste valeur la «perle de l'islam»[1].

«Faire profession de soufisme» (*Al'Tasawwuf*), c'est, d'après Chevalier, occuper une place intermédiaire entre la théologie musulmane classique et une herméneutique ésotérique (interprétation des songes ou visions et émotions); c'est, selon le cas, se rapprocher ou s'éloigner soit de la lettre traditionnelle de l'islam soit de l'ouverture sur l'inconscient des archétypes. S'inscrivant dans ce double mouvement de voisinage et de distanciation, se nourrissant en alternance à l'une ou l'autre approche sans s'y identifier, le soufi se fait «expérimentateur des profondeurs divines». Et cette recherche spirituelle, qui se traduit dans sa façon d'être ou de vivre, prendra deux formes: tantôt, par l'instase, celle d'une retraite en soi-même pour vivre l'union intime et intense avec Dieu, pour contempler la présence de Dieu; tantôt, par l'extase, celle d'une sortie de soi-même, en Dieu, d'une perte de conscience en Dieu[2] (1984, p. 4-6).

C'est dans une position certes inconfortable parce que déstabilisatrice, mais fort stimulante parce que créatrice, que le soufi vit son quotidien entre deux forces ou polarités plus complémentaires qu'opposées. La première, dite exotérique (*zâhir*), s'appuie sur une

---

1 C'est au cœur même de l'islam que le soufisme s'est développé, au contact cependant d'influences extérieures: helléniques, juives et chrétiennes surtout, mais aussi bouddhiques, hindouistes... Toutefois, ces diverses influences n'enlèvent rien au caractère islamique et autochtone du soufisme qui est issu d'une méditation intense du *Qor'an*, qui est né dans une atmosphère de profonde imprégnation caronique. Sur la préhistoire et les origines du soufisme, voir, de Marijan Molé, *Les Mystiques Musulmans*, 1982, p. 2-50.

2 «Comme le phénomène mystique se trouve à l'intérieur de l'homme» (*Ibn' Arabi*), c'est la recherche de l'instase que favorisera le vrai mystique: privilégier l'ivresse intérieure, l'union intime et intense, mais sans exclure l'ivresse extérieure.

Loi extérieure (*Shari'a*)[1]: c'est la Règle commune qui fait appel à l'obéissance et régit la vie extérieure; la seconde, dite ésotérique (*bâtin*), se fonde sur la Loi intérieure (*Haqîqa*)[2]: c'est l'Appel personnel qui repose sur l'amour de Dieu et anime la vie contemplative, c'est la vérité profonde des choses. Mais entre, d'une part, l'invitation à obéir aux préceptes révélés par le Prophète, à observer fidèlement les pratiques rituelles et, d'autre part, l'intériorisation vécue d'un donné révélé, l'inspiration à s'unir directement au créateur, «le cœur (*qalb*) du soufi tend vers la seconde tout en pénétrant d'amour la première» (*Ibid.*). Pour user des propos éclairants de Dominique Sourdel: «La Loi, sans être détruite, est dépassée» (1962, p. 86). C'est dans cet esprit que le soufi se pénètre du Qor'an, «parole vivante et agissante».

La lettre et l'esprit doivent former une harmonie, car le but de toute existence humaine est de parvenir à l'équilibre entre la verticalité et l'horizontalité. La lettre, seule, assèche; l'esprit, seul, c'est l'utopie. (Propos qui rappellent ceux de saint Paul: «La lettre tue, l'esprit vivifie.») Il faut donc avoir les pieds sur terre et la tête levée vers le ciel, comme le veut la voie soufie, le *tasawwuf*. Pour conduire l'homme vers l'Unité, pour l'inviter à goûter de plus en plus à l'amour divin qui devient progressivement une nécessité absolue, pour lui permettre de se réaliser en Dieu (Bentounès, 1996, p. 66, 145-148).

Et la voie qu'emprunte le soufi pour connaître la vérité est celle de la science gnostique: c'est la connaissance directe de vérités transcendantes, procédant de l'intuition et de l'intellect. Elle est donc à la fois «vision» et «pensée». Dans les mots de Martin Lings, cette gnose, c'est la connaissance pénétrée de signification spirituelle (sentiment) et alliée à la pratique (religieuse). Et cette connaissance pénétrée d'amour nécessite l'intervention de la Grâce divine. En effet, si la voie spirituelle est «l'offrande du soi individuel en

---

1 Constituent les composantes de la *Shari'a*: le *Qor'ân*, texte sacré, les *Hadits* ou traditions et les *ulmas* et *fuqaha* ou interprétations des juristes et théologiens.

2 Définit la *Haqîqa*: la Vérité ou la Réalité en laquelle le mystique tend à s'unifier.

échange du suprême Soi», encore faut-il qu'elle se fasse accepter (1977, p. 88). Cet accès à un autre registre, à un niveau universel est au-delà d'un effort strictement intellectuel dont «le champ d'investigation est du domaine du monde sensible et raisonné»; c'est un niveau qui n'est accessible que par l'expérience parce que l'intellect est «comme tétanisé par l'infini où il ne trouve aucun repère» (Bentounès, 1996, p. 185).

Une démarche expérimentale d'ordre intuitif, qui recherche une relation personnelle directe avec Dieu, n'est point sans provoquer quelques suspicions au sein de la communauté (*umma*) musulmane qui va la dénigrer et la combattre. Au premier chef, le pouvoir, l'institué, les défenseurs de la tradition, les *ulemas*, c'est-à-dire les docteurs de la Loi, en sciences et législations religieuses. Et pour cause: d'une part d'après Lings, ils se montrent incapables de faire la distinction entre des «conceptions de la religion différant de la leur par déviation ou par profondeur»; d'autre part d'après Chevalier, ils craignent pour leur influence hégémonique sur la société car ils ne sont point sans constater que le «mysticisme conduit naturellement à l'affranchissement de la tutelle légaliste et ritualiste». De connivence avec les autorités civiles qui craignent la force sociale de ces centres potentiels de contre-pouvoir, les docteurs de la Loi accuseront d'hérésie, d'apostasie et de trahison les mystiques soufis. Et les dévots prêteront leur concours. Sauf en de courtes période d'apaisement, toute l'histoire de l'islam est caractérisée, parfois par la persécution ouverte, le plus souvent par l'intolérance insidieuse à l'égard des soufis et de leurs confrères.

LA CONFRÉRIE SOUFIE: UNE FRATERNITÉ INDIVISIBLE

> *Le but suprême du soufisme est d'être «inspiré» par Dieu et réabsorbé, donc de ne plus être «expiré» par la suite.*
> (Martin LINGS, *Qu'est-ce que le soufisme*, p. 52)

Entrons plus avant dans l'intimité du maître soufi. La voie royale qui permet cette intrusion, c'est «la confrérie», la *tarîqa*[1], à travers laquelle il s'exprime. L'examen de son évolution et de son organisation nous fournit de précieuses clefs de compréhension.

L'ÉVOLUTION DES CONFRÉRIES

Sur les traces des historiens Spencer Trimingham et Paul Nwyia — traces déjà empruntées par Chevalier —, tout en simplifiant mais sans caricaturer, distinguons trois grandes périodes dans l'histoire des confréries soufies: les premiers siècles de l'hégire, sous les Omeyades et les Abbasides, où se définissent les composantes essentielles du soufisme; la période de maturation et de consolidation, sous les Seldjoucides; celle sous les Ottomans, qui va de l'obscurantisme au développement en dents de scie. Examinons de plus près chacune d'elles tout en y rattachant les maîtres les plus illustres qui l'ont marquée[2].

La première époque, qui va du VIIe au XIIe siècle, est celle du recueillement et du mysticisme. On assiste alors à l'apparition et au développement d'une lecture ésotérique construite sur l'esprit du texte (*bâtin*), parallèlement à l'exotérique construite sur la lettre du texte (*zâhir*), qui est celle des docteurs de la Loi. Il faut dire que l'exotérisme s'était cristallisé rapidement après «l'âge apostolique», soit celui de Mohammad et des quatre «califes orthodoxes», qui réunissaient autorité spirituelle et pouvoir temporel.

---

1 Ce terme arabe, *tarîqa*, signifie «chemin», «voie», «sentier» spirituel ésotérique. Dans la mystique musulmane, il a pris deux acceptations successives: d'abord, il désigne une «méthode» pour guider le chercheur de vérité; ensuite, il qualifie la confrérie qui est une communauté sous l'autorité d'un maître (Vitray-Meyerovitch, 1995, p. 55).

2 Pour les données factuelles touchant l'évolution des confréries et les personnalités qui les ont marquées, nous puisons notre information principalement auprès de Chevalier (1984, p. 21-85), Vitray-Meyerovitch (1995, p. 333-341), Lings (1977, p. 156-159) et Molé (1982, p. 37-114).

Cette période initiale, faite aussi de spontanéité et d'enthousiasme, est celle de la confrérie naissante: un maître vit entouré de quelques disciples, avec un minimum de règles et un certain détachement vis-à-vis des pratiques légales et rituelles. Aux «précurseurs», les premiers maillons de la chaîne qui rattachent les soufis au Prophète et à ses compagnons, succèdent les «fondateurs» pour qui la vie est un enseignement autant que la parole. Les persécutions implacables dont ils seront l'objet expliquent «l'effacement» du soufisme dans le dernier siècle de cette période[1]. À noter que la fondation des écoles juridiques sous le règne de *Haroun al-Rachid* (786-809), bien qu'elle marque une vitalité philosophique et religieuse au sein de l'islam, n'est pas étrangère au déclin du soufisme.

Des figures éminentes qui ont marqué cette période épique du soufisme, risquons quelques noms et précisons leur contribution respective au sein de la communauté musulmane. Sans négliger de spécifier leur lieu principal de résidence, sachant cependant qu'ils se déplacent au sein de la communauté musulmane.

- *Hasan Basri* (643-728), de Basrah (né probablement à Médine): surnommé «le patriarche de la mystique islamique». Ascète, il exprime ce que sera l'expérience soufie: la possibilité de contempler l'essence divine, de vivre le désir de Dieu. Sa voie, sa méthode: il ne suffit pas de savoir, il faut vivre; la Parole est aussi Action.

- *Rabi'a al-'Adawiya* (721- vers 801), de Basrah: rappelle la Marie-Madeleine des Évangiles. Esclave, puis affranchie, cette joueuse de flûte introduit dans le soufisme le chant de l'amour divin, qui est amour pur et désintéressé de Dieu, vision absorbante de l'Aimé, et conduit le mystique à oublier (et non rejeter) l'amour humain, fait de don et de possession, qui pousse à la recherche de bonheur personnel.

---

1 Étant donné la transcendance absolue de Dieu et son incommensurabilité avec les créatures, il paraîtra scandaleux aux docteurs de la Loi, *schî'ites* surtout, que les soufis envisagent leurs rapports d'amour avec Dieu — trait dominant de cette mystique — en termes érotiques (Molé, 1982, p. 41).

- *Mohâsibi* (781-857), de Bagdad (né à Basrah): approfondit et confirme l'accord à rechercher et à réaliser entre la foi, la raison et l'amour, pour créer l'unité, la paix en soi.

- *Junayd* (T911), de Bagdad: «le maître des maîtres», comme il était désigné et ce, avant la fondation des Tariqa, déclare que le soufisme prend appui sur le *Qor'an* et la Tradition, démontrant ainsi l'orthodoxie islamique du soufisme et posant les assises des systèmes postérieurs. De son école et de sa lignée proviendront plus tard les confréries.

- *Husayn ibn Mansûr* (857/8-922), de Bagdad (originaire de Tûr): surnommé plus tard *al Hallâj*, «le cardeur des consciences». Préconise l'amour de Dieu jusqu'à l'extase transfigurante. Dans la présence permanente de Dieu en lui-même, il tend à résorber son propre être. Descendu du gibet, il s'écrie avant d'être décapité: «Ce que veut l'extatique, c'est l'Unique, seul avec Lui-même». Après sa mort, les soufis le considéreront comme l'exemple le plus parfait du pur amour.

La seconde période, qui va du XIIe au XVe siècle, donc correspondant à celle des Seldjoucides, permet au soufisme d'acquérir droit de cité, de l'Iran à l'Andalousie. Après un temps d'essoufflement et d'effacement, c'est pour le soufisme et ses confréries, un temps d'organisation et de renaissance. Arrivé à l'âge adulte, le soufisme dresse l'inventaire de ses acquis, arrête ses grandes options et définit son espace social. Quatre traits, selon Chevalier, sont à mettre en relief:

- plus pragmatique, le soufisme trouve un certain équilibre sinon un compromis entre l'esprit mystique, le respect de la tradition et le juridisme coranique. Ce qui facilite grandement son acceptation et son insertion dans la société;

- pour neutraliser l'opposition des docteurs de la Loi et éviter les déviations d'orientations, les doctrines s'élucident, s'ébauchent et se structurent, les synthèses se constituent;

- des pratiques et des méthodes d'entraînement collectif sont proposées pour conduire à l'extase;

- des règles de vie et de formation se précisent, depuis le postulat et le noviciat jusqu'à l'assistanat et la maîtrise (1984, p. 68-70).

Jouant sur les deux premiers traits, Molé dira que la mystique musulmane ou soufie «prend conscience des virtualités propres à l'islam et les développe» (1982, p. 51).

Cette période dite de «maturation», surtout les XIIe et XIIIe siècles considérés comme l'«âge d'or» du mysticisme, connaît un développement important des confréries grâce à la présence de maîtres prestigieux. Campons ceux qui forcent l'admiration:

- *Abû Hamid Ghazâli* (1058-1111), de Tous (en Iran): donne à la vie mystique une orientation plus éthique et ascétique que gnostique et contemplative. Au confluent des principaux courants intellectuels de l'époque, il s'efforce de promouvoir «l'intelligence de la foi». Cet homme habité par le doute qui le pousse vers la recherche de la lumière fut un des plus grands penseurs de l'islam et un des plus grands philosophes de tous les temps. Dans son ouvrage fondamental *Ihya 'ulum ud-din* (La Vivification des sciences religieuses), il concilie la philosophie et la théologie avec le soufisme.

- *Ibn ul-'Arabi* (1165-1240), d'Andalousie (née à Murcie): considéré comme «le très grand maître», bien qu'il n'ait pas créé de *tarîqa* et qu'il considérait au-dessus de tous les Sages, *al Khîdr*, son maître intérieur. *Ibn 'Arabi* réunit pensée métaphysique, expression poétique et expérience mystique; il conjugue ou incorpore des éléments sunnites et shi'ites, gnostiques, hellénistiques, chrétiens et zoroastriens. Pour lui, la diversité des religions masque l'unité de leur origine et de leur but. De ses 856 ouvrages répertoriés, *Füzukât al-Makkiyah* (Livre des conquêtes spirituelles de La Mekke) est considéré comme la Somme de l'ésotérisme musulman et *Futûç al-Hikam* (Les gemmes des Sagesses des Prophètes) comme le résumé étincelant de sa doctrine. Aussi un ouvrage fort instructif sur la relation maître-disciple, *Les Soufis d'Andalousie*, mérite une mention spéciale.

- *Jalâloddin Rûmi* (1207-1273), de Konya (né à Balkh): le plus grand poète mystique de langue persane et un des plus hauts

> génies de la littérature spirituelle universelle. Il enseigne par la poésie, le chant, la musique et l'ascèse la voie de l'union avec Dieu. Son grand poème mystique (25 000 vers), le *Mathnawi-e Mawlawi*, traitant de l'enseignement initiatique, est considéré comme le «Coran persan» et donne au soufisme un souffle lyrique inégalé. C'est sous son inspiration que sera créé dès sa mort survenue en 1273, par son fils aîné et ses disciples, l'ordre des *Mawlavis*, des «Derviches tourneurs»[1].

Après mille ans d'une existence souvent glorieuse, l'Empire byzantin disparaît avec la prise de Constantinople par les Turcs, en 1453. S'ouvre alors une troisième période de l'histoire du soufisme. Sous l'Empire des Ottomans, l'institutionnalisation des confréries s'accentue, la reconnaissance s'élargit, la cristallisation s'opère. Mais le développement du soufisme n'est pas continu: certains événements, tantôt d'origine religieuse tantôt d'origine politique, ont des incidences ou des conséquences sur l'évolution de la communauté. C'est le cas notamment de la rupture grandissante entre deux forces: d'une part, un mysticisme intellectualisé et, d'autre part, un soufisme populaire s'adonnant à des pratiques fakiriques. Ce fossé grandissant au sein de l'ésotérisme n'est point sans rapport avec l'opposition qui s'accentue entre sunnites et schî'ites[2].

Serrons de plus près cette période. On peut y distinguer deux étapes. Une première, plutôt homogène, va du XVe à la fin du XVIIIe siècle: elle est caractérisée par une obscurité certaine qu'explique

---

1 Ce mouvement religieux qui a survécu à toutes les vicissitudes de l'histoire, reprend vigueur aujourd'hui, au moment où il ne lui restait plus que deux confréries, l'une à Konya, l'autre à Istanbul. Pour cette confrérie, la musique, accompagnée de chants, de psalmodies et de danses, le *Samâ*, représentait un exercice mystique de la plus haute intensité.

2 Les «sunnites» désignent les gardiens de la *Sunna* (voie, tradition) et se rattachent au Prophète (al-Nabi) et les «schî-'ites» sont les partisans (*chiat)* d'Ali, le gendre de Mohammad, et de sa descendance. Le rôle des responsables religieux, le cheikh et l'imâm, est moins importants chez le premier que le second.

sans doute le poids de la domination ottomane[1]. Une seconde étape couvre les XIXe et XXe siècles: elle est caractérisée par une renaissance des confréries et leur expansion du Maghreb à l'Afghanistan et au Tadjikistan, avec des ramifications en Europe, en Océanie et en Amérique du Nord. La première phase, centrée plus sur la pratique de dévotion que sur l'union à Dieu, n'exclut point la présence de personnalités illustres engagées dans un soufisme authentique, mais leur discrétion nous empêche d'y faire de gros plans. La phase suivante, plus contemporaine, se montre davantage attentive à l'approfondissement spirituel. De cette époque, quelques grands maîtres évoluant en marge des mouvements conservateurs islamiques et fort désireux de rallumer la flamme du mysticisme musulman, ont laissé leur marque. Nous retenons, pour l'Afrique et l'Asie:

- *Ahmad Ibn al-Alawi* (1869-1934), de la zâouia de Tigditt au Maghreb: auteur prolifique et fondateur de la *tarîqa Alaouiya*. «Sa volonté spirituelle, écrit un de ses disciples, était telle qu'elle englobait toute l'humanité». Cet «ami de Dieu» a eu des disciples non musulmans.

- *Mohammad Iqbal* (1877-1938), du Pakistan (né à Sialkot): un philosophe et un poète, inspirateur du Pakistan moderne, qui exerce une grande influence sur tout l'islam. Bien qu'il ne soit pas à proprement parler un soufi, c'est l'âme du soufisme mystique qui s'exprime dans son ouvrage *Djâvid-nâma* (Le livre de l'éternité). Son œuvre s'avère capitale pour la compréhension du mouvement de renouveau de la pensée islamique moderne.

- *Hazrat Inayat Khan* (1882-1927), de Delhi (né à Baroda): poète et compositeur qui a connu, selon son expression, le «yoga du son». Il fut chargé par son maître d'harmoniser l'Orient et l'Occident avec sa musique et de répandre la sagesse du soufisme. Il voyage, enseigne, donne des concerts, fonde en Suisse une école de «méditation silencieuse». Son «message d'Amour, d'Harmonie et de Beauté», vise tout le monde, sans discernement ni exception.

---

1 Pourtant, au cœur de cette période, à la fin du règne de Soliman le Magnifique (1520-1566), on assiste à la construction des grandes mosquées d'Istanbul et d'Édirné, puis entre 1609-1617, de la fameuse Mosquée bleue.

Cette phase de renaissance est cependant porteuse d'ombres. En effet, si notre attention se porte sur le présent siècle, certains événements viennent ébranler le mouvement soufi. Parallèlement à la «modernisation» radicale des Républiques Soviétiques, il y a d'abord en Turquie la Révolution populaire et laïque de Mustapha Atatûrk qui supprime, en 1925, les confréries soufies alors fort nombreuses. Si l'Albanie recueille des moines et des communautés en exil, les confréries tremblent sur leur base en 1946, quand le pays devient une «République populaire», puis sont anéanties, en 1967, quand il se proclame le premier État athée du monde. Pour des motifs plutôt puritains qu'antireligieux, les Wahhabis font une semblable tentative d'abolir le soufisme après avoir établi leur influence sur l'Arabie saoudite (1932...). Gagnons l'Iran, lieu où «le soufisme se montra brillant et actif»: avec la «Révolution islamique» instaurée par l'ayatollah Khomeini en 1979, les soufis et leurs communautés se voient imposer le silence. Dans le prolongement du pays perse, en Afghanistan, la persécution est plus radicale. La République démocratique (1978), création moscovite, décapite un foyer des plus fertiles du soufisme[1] qu'accentue l'arrivée des «intégristes» *moudjahidines*, puis des «puritains» *talibans*. Sans oublier l'Égypte, centre intellectuel et religieux de l'islam, avec «les Frères musulmans» et l'Algérie avec les «fondamentalistes» fanatiques.

Bien loin de la tolérance et de l'ouverture qui caractérisent le monde soufi sont ce rigorisme et ce sectarisme... Mais peut-être que la crise actuelle, comme les précédentes, ne supprime que la partie visible du soufisme, ses manifestations extérieures, mais non l'essentiel, l'oeuvre spirituelle, la découverte intérieure.

Ce survol historique de la confrérie soufie nous donne une première compréhension de ce lieu de regroupement de maîtres et de disciples. L'étude de son organisation nous fournit l'occasion d'un approfondissement.

1 Mentionnons le nom de deux grands maîtres contemporains, *Khalifa Sahib-e-Charikar* et le *Soufi Sahib* de Maïmana.

L'ORGANISATION DES CONFRÉRIES

À l'instar des ordres religieux de l'Église chrétienne, les confréries soufies constituent un monde en mouvement, en perpétuelle transformation. Pour les approcher, empruntons à Chevalier (1984, p. 65-73) quelques lignes directrices. Certaines confréries, après une phase active, déclinent, voire disparaissent. Les causes peuvent être extérieures, comme les guerres ou les invasions, les conflits culturels et les persécutions; ou elles sont intérieures, comme les divisions théologiques, les querelles intestines, la médiocrité des maîtres, la recherche d'effets de type plutôt psychédélique[1] que purement spirituel. De nouvelles confréries apparaissent, qui prennent naissance sur un tronc principal. Ou encore, face à l'affadissement spirituel, des réformateurs se lèvent et réunissent autour d'eux des disciples, s'écartent de la confrérie de base, pour mener une vie discrète d'ascèse, d'étude et de piété.

Le processus de formation se précise dès les premières décennies de l'islam: des dévots se groupent autour des maîtres spirituels dont ils apprécient l'enseignement; puis ils veulent garder vivante l'image du maître et perpétuer ses sages ou saintes paroles; rapidement, à partir d'affinités spirituelles, se forment et se propagent des confréries ou ordres soufis. Confréries qui reposent sur trois piliers principaux: le Maître-fondateur auquel se réfèrent tous ses successeurs à la tête de la confrérie; la Voie qu'il trace ou la doctrine qu'il définit; des liens étroits qui donnent de la cohésion à leur communauté. Des traits aussi qui les distinguent, les particularisent, car c'est la synthèse de ces trois facteurs qui confère à chaque ordre son originalité et sa stabilité.

Leur grande capacité d'adaptation et de renouvellement permet aux confréries de vivre pendant fort longtemps (jusqu'à douze siècles pour certaines[2]), de s'étendre d'un bout à l'autre du monde

---

1 On parle ici de phénomènes relevant de la parapsychologie (télépathie, visions, auditions, communications avec les défunts, etc.) ou de la paraphysique (lévitation, bilocation, marche sur les eaux et le feu, miracles, etc.).

2 La plus ancienne est celle des Qâdirïya; une des plus récentes, qui n'a pas deux siècles d'existence, est celle des Sanûsïya.

islamique, en plusieurs centres, sans perdre de leur unité, ni de la *baraqa* du chef principal (qui demeure l'inspirateur des centres secondaires ou affiliés). En fait, elles restent reliées entre elles par le même maître, la même voie, la même règle communautaire. Et ces confréries ouvrent des couvents, des écoles, des hospices, des caravansérails, font la prédication dans les mosquées et aux lieux de pèlerinage, deviennent, pour certaines, des puissances économiques. Dans ces centres de rayonnement spirituel, les pèlerins trouvent gîte et couvert, un lieu de retraite pour la prière et la méditation, la possibilité de s'entretenir avec des maîtres et de participer aux prières collectives des soufis.

LA PLACE DES FEMMES

Il m'a été donné d'aimer trois choses de votre monde: le parfum, les femmes et la prière. (Le Prophète)

Parler du soufisme et des confréries invite à parler du rôle exercé ou de la place tenue par les femmes. En fait, c'est préciser quatre choses. C'est d'abord rappeler que la révélation coranique s'est adressée à l'être humain, qu'il soit homme ou femme, que cette révélation n'établit aucune différence métaphysique entre l'un et l'autre sexe, les deux étant égaux car ils sont les créatures de Dieu (Bentounès, 1996, p. 169).

C'est ensuite prendre acte que, même si la femme ne jouit pas d'une haute considération dans la société et que sa fréquentation est considérée comme occasion de péchés, très peu nombreux seront les soufis qui pratiqueront le célibat (certains ont même plusieurs épouses), et moins encore ceux qui le prêcheront pour les autres (Molé, 1982, p.37). Sans doute parce qu'ils tiennent en haute estime le côté féminin de l'être humain et les valeurs fondamentales associées traditionnellement à la femme, celle «en qui la vie se fait».

C'est aussi constater que dans cette société à nette dominante masculine «le mouvement soufi offre des possibilités que les femmes sauront reconnaître: elles enseignent, chantent, prêchent, accomplis-

sent rites et pratiques soufis, voire s'élèvent aux responsabilités d'un maître (*sheikha*). Certaines sont réunies en couvents (non mixtes) rattachés ou non à des confréries; d'autres, des laïques, avec ou sans les hommes, se réunissent en groupe pour méditer et prier, ou entre elles seulement forment des centres de prière et vont en pèlerinage vers les tombes des saints[1] (Chevalier, 1984b, p. 87). Mais, comme en milieu chrétien, l'historiographie, à l'image de la société, les néglige[2]...

C'est enfin reconnaître que c'est par la femme, pilier sur lequel s'appuie la société traditionnelle, que la transmission se perpétue. Quoique prisonnière d'un ordre social (à l'instar de l'homme d'ailleurs), la communauté lui reconnaît cependant certains droits, dûment codifiés, comme le divorce — le mariage étant un contrat entre deux parties et non un engagement sacré — et le régime de séparation de biens — elle conserve sa dot[3]. Superbe étonnement, en rapport direct avec la condition féminine, l'éducation sexuelle, qui repose sur les enseignements de grands maîtres, se fait (se faisait du moins) à la *zaouia*[4] «devant des milliers de personnes sans aucun tabou ni appréhension», affirme Bentounès (1996, p. 173-182).

Mieux instruits sur la nature du soufisme, son évolution et son organisation, nous pouvons maintenant poser un regard beaucoup plus direct sur le rapport maître-disciple. Cette opération, nous allons l'effectuer en deux temps: d'abord en approfondissant notre

---

1 Le culte du tombeau des saints s'est développé dans les trois spiritualités que nous visitons: l'islam, le christianisme et le bouddhisme.

2 Par exemple, sur 50 biographies de maîtres soufis répertoriées dans l'étude de Éva Vitray-Meyerovitch, *Anthologie du soufisme*, une seule femme y figure: la poète et danseuse mystique *Rabi'a al-'Adawiya*. J. Chevalier, dans *Le soufisme*, se limite lui aussi, sur une trentaine de biographies, à celle de *Rabi'a*.

3 Bien que l'islam rendit moins précaire la situation de la femme, le *Qor'an* affirme sans ambiguïté son infériorité foncière, puisque son témoignage en justice vaut la moitié de celui d'un homme.

4 *Zaouia*: lieu où la communauté vit, travaille et prie sous la direction d'un maître (cheikh); elle possède un rôle éducatif et représente un ancrage culturel.

connaissance du soufi, ensuite en analysant la nature du rapport que lie maître soufi et disciple.

LE MAÎTRE SOUFI ET LE DISCIPLE

> *Ils sont arrosés avec la même eau*
> *mais chacun donne des fruits de goûts différents.*
> *(Qor'an,* sourate 13, verset 4)

LE SOUFI SE VIT EN DIEU

Ici, il nous faut apporter trois précisions: premièrement, le fait d'être initié ne donne pas de garantie de réalisation; secondement, tout Soufi — entendons celui qui est accompli, qui a atteint le stade de l'illumination[1] — ne devient pas forcément un maître, un enseignant; troisièmement, sauf une minorité, les soufis ne sont pas tous des moines ou moniales, bien que beaucoup de moines ou moniales soient des soufis. Pourtant le Prophète Mohammad — qui fut en fait, sinon en titre, le premier *cheikh* soufi, le maître spirituel de la première communauté — n'a guère encouragé la vie monacale, le célibat monastique:

> Ô vous qui croyez! ne déclarez pas illicites les bonnes choses que Dieu a rendues licites pour vous et ne commettez point d'excès, car Dieu n'aime pas ceux qui dépassent les limites (5,87).

Mais, très tôt, des vocations d'anachorètes solitaires et de cénobites communautaires[2], se manifestent dans l'islam naissant. D'abord pour donner un lieu privilégié pour vivre sa foi, témoigner sa

---

1 Chez les soufis, on distingue deux degrés d'éveil ou de libération: «l'homme intégral» et, le plus élevé, «l'homme universel».

2 Les religieux qui vivent dans la solitude participent à des activités avec les moines qui vivent en communauté. Et ces derniers, à l'exemple de Mohammad, doivent s'isoler pour pratiquer la retraite spirituelle.

soumission à *Allâh*; aussi pour se protéger face à l'insécurité sociale (brigandage, persécutions, etc.).

Qu'ils soient ermites, gyrovagues ou libres ascètes, imâms, cheikhs ou pirs, qu'ils vivent en célibataires dans une communauté organisée ou qu'ils soient mariés ou célibataires dans le monde, les soufis — peu importe leurs rôles ou statuts — poursuivent tous le même but: aboutir à la découverte du Soi, de l'Amour absolu qui habite dans les profondeurs de l'être. Pour les soufis, écrit Bentounès, «tout est en nous, nous contenons l'être original, l'archétype adamique qui est scellé, estampillé en chacun de nous. Nous sommes tous complets; nous avons tous reçu ce sceau du Divin dans la pré-éternité. Nous pouvons redécouvrir cela, ce dépôt qui est en nous de toute éternité» (1996, p. 147).

L'itinéraire à l'expérience personnelle de l'unification peut emprunter diverses voies: l'étude des textes sacrés, la pratique de la méditation, la musique spirituelle, l'ascèse, la poésie mystique, la danse extatique... Mais quelle que soit la voie empruntée, elle impliquera toujours la présence d'un guide[1], une relation réciproque entre un aspirant et un maître, et une obéissance absolue de la part du disciple en étant, selon la formule des soufis, «comme un cadavre entre les mains du laveur de morts». Sur l'importance du maître spirituel, laissons la parole à Rûmi, à son poème mystique, le *Mathnawj:*

> Choisis un *Pîr*, car sans *Pîr* ton voyage est rempli à l'extrême d'affliction, d'effroi et de danger.
> Sans guide tu es désorienté (même) sur une route où tu as (déjà) souvent voyagé:
> Ne t'aventure donc pas seul sur une Voie que tu n'as jamais vue, ne détourne pas la tête du Guide (cité par Seyyed Nars, 1966-67, p.199).

Un maître, écrivons-nous, mais un maître bien particulier. Comme soufi, il fonde son savoir et sa connaissance sur la perception directe

---

1 Certains mystiques, appelés *'uwaisï,* n'auront pas de maître vivant et recevront leur «initiation en esprit» d'un saint qu'ils n'auront jamais vu (Molé, 1982, p. 81).

de la vie, sur ce qu'il vit en lui-même. Son expérience mystique est *praxis* de Dieu, en ce sens qu'il ne se pense pas Dieu mais il se vit en Dieu. Il embrasse l'unité de Dieu et l'unité de l'être, de l'existence. Cette union en Dieu, cette expérience unitive s'exprime et se condense dans des intonations et des insistances différentes selon les mystiques:

- «Je suis la Vérité créatrice» (*Hallâj*).
- «Je suis la destinée» *(Mu'awiya).*
- «Je suis la parole du *Qor'an*» *('Ali).*
- «Gloire à moi, combien grande est ma puissance» *(Bayazîd).*
- «Sous cet habit il n'y a qu'*Allâh!*» *(Hallâj).*

En fait, ce sont des langages personnalisés d'une même réalité. Dépouillé de ses attributs humains, de son propre moi, rempli des attributs divins, de Dieu sans être Dieu, disparaissant complètement en Dieu, le saint connaît l'état du *fanâ*. Au delà de l'extinction dans le Maître et le Proplète, c'est l'extinction en Dieu. Et si, à d'autres moments, le saint «subsiste» par Dieu, il connaît alors l'état du *baqâ*. Mais dans les deux cas, c'est Dieu qui agit en lui (Molé, 1982, p. 61). En fait, «c'est Dieu qui s'exprime, qui Se voit Lui-même en lui», car dans l'unité ne peut se trouver la dualité. L'amant et l'aimé deviennent Un, car «l'amant est le miroir de l'aimé, et dans le miroir apparaît le visage de l'aimé, et rien d'autre» (Vitray-Meyerovithc, 1993, p. 307). Pour le soufi, Dieu suffit: «Il est le Premier et le Dernier, l'Apparent et le Caché (sourate 57, verset 3)», l'Intérieur et l'Extérieur.

C'est ce détachement total à l'égard d'ici-bas et de l'au-delà, cet ascétisme de l'ascétisme (*al-zuhd fi-l zuhd*), qui conduisait Rabi'a à répéter souvent: «O mon Dieu! Si je T'adore par crainte de l'enfer, brûle-moi dans l'enfer; et si je T'adore dans l'espoir du paradis, exclus-moi du paradis; mais si je T'adore pour Toi seul, ne me cache pas ta beauté impérissable» (cité par Vitray-Meyerovitch, 1994, p. 46). Bref, Dieu désiré pour lui-même est le seul et l'unique objet d'amour.

Quoi de plus approprié, pour nous aider à saisir ce rapport entre le sage et Dieu, cette conscience de la Présence, qu'une histoire plutôt étonnante:

Il y a un grand banquet au palais. Tout le monde est présent, on attend plus que le roi. Le sage rentre et s'assoit sur le trône. Le Premier ministre, outré, lui demande:

«Te prends-tu pour le roi?
- Non, plus que cela.
- Te prends-tu pour le Prophète?
- Non, plus que cela.
- Te prends-tu pour Dieu?
- Non, plus que cela.
- Mais il n'y a rien au-delà de Dieu!
- Justement, ce rien, je le suis[1]».

LE «BOUCLIER» DU SOUFI EN HERBE

Cette relation réciproque entre Dieu et le Soufi se prolonge dans la relation entre le Maître soufi et l'étudiant, dans le compagnonnage de la confrérie. En fait le Maître soufi est essentiellement le «pôle» (*Qûtb*) sur lequel va s'orienter la recherche spirituelle du disciple; il est fondamentalement l'«axe», autour duquel évoluera l'ascension mystique du disciple (Nars, 1966-1967, p. 126); il est celui qui «délivre le disciple de son égarement dans le monde du multiple pour le mener à la contemplation dans le monde de l'Unité» (Chevalier, p. 90). Mais pour obtenir le statut de Maître et en exercer le rôle et les fonctions, certaines conditions sont capitales. La première, inéluctable, c'est que le nouvel élu se réclame lui-même d'un «initiateur»[2] qui l'a investi de deux choses: de son pouvoir et de sa mission. Et ce maître initiateur n'est lui aussi qu'un anneau, qu'un maillon de «la chaîne d'or», de «la chaîne de bénédiction»,

---

1 Cette histoire soufie, empruntée à R.S. Balsekar, est rapportée par Vigne (1991, p. 166-167).

2 Le prototype du rite soufique d'initiation est un événement survenu environ quatre ans avant la mort du Prophète: assis au pied d'un arbre, il demanda à ses compagnons présents de lui jurer fidélité en plus et en sus de l'engagement qu'ils avaient pris en entrant dans l'Islam (Lings, 1977, p. 48-49). Le «rattachement» est soumission totale au Prophète représentant la main de Dieu. C'est dire que toute personne, entendons futur soufi, qui prend le rattachement, ne se rattache pas au cheikh mais, à travers lui et à travers le Prophète, à Dieu (Bentounès, 1996, p. 61-62).

qui le rattache à Mohammad, à son gendre Ali, ou à l'un de ses compagnons, les premiers califes. Et lui-même Mohammad, dans la foulée d'Abraham, de Moïse et de Jésus, n'est-il point le dernier maillon de «la chaîne de la Prophétie», des «écouteurs de la parole de Dieu» transmise par la Révélation? Or c'est ce lien (*silsilâh*) qui assure la continuité de la *baraka*, cette influence mystérieuse qui maintient la permanence de l'énergie fondatrice. Et qui explique, au-delà de la mort, la pérennité du maître, ce que le poète Rûmi traduit comme suit:

> Le cavalier céleste est passé;
> La poussière s'est élevée dans l'air;
> Il s'est hâté, mais la poussière qu'il a soulevée
> Reste toujours là en suspens
> (cité par Nars, p. 121).

À cette condition de base, le lien à un maître initié, se greffent certaines conditions, qualités et vertus dont la présence ou la pratique sont fort strictes, surtout pour les moines et moniales, et qui viennent compléter la pratique des «cinq piliers de l'islam[1]». D'après Chevalier (1984, p. 92-97) et Bentonnès (1996, p. 67 et 134), ces qualités qui permettent à l'aspirant de passer de l'état de «sympathisant» à celui de «cheminant», sont:

- l'expérimentation, sans laquelle le cheminement personnel sur la voie est impossible;

---

1 Les cinq piliers sont: la profession de foi *(shahâda)*, les cinq prières rituelles *(salât)*, le jeûne du *ramadân*, l'aumône *(zahât)* et le pèlerinage *(hajj)*. Ces pratiques obligatoires ne doivent pas être vécues uniquement sur le plan intellectuel, mais expérimentées et intégrées.

- la pratique de certaines vertus qui font partie de sa pensée et de son agir, comme le détachement du monde et de soi-même, le discernement[1], l'humilité, le service et la chasteté[2];

- la purification intérieure qui s'étend à tous les niveaux du psychisme humain: de l'âme par la pénitence et l'ascèse; du cœur par la solitude, la retraite, la prière et la méditation; de l'esprit par la foi et l'amour tout orientés vers l'union à Dieu;

- le ressourcement dans ses soliloques intimes ou monologues intérieurs avec Dieu et dans des retraites périodiques pour vivre un face-à-face avec soi-même, pour s'intérioriser en s'adonnant au jeûne et à la méditation, à la lecture du *Qor'an* et à la prière;

- la vigilance, c'est-à-dire l'effort méthodique dans le «combat spirituel» (*jihâd*) pour livrer «la grande Guerre sainte» non contre sa vraie nature (qui est saine), mais contre l'ego distordu toujours en lutte avec la réalité phénoménale; pour pacifier et éclairer cet ego afin qu'il retrouve son origine primordiale, cette étincelle d'Esprit qui est d'essence divine.

De ces qualités ou vertus à acquérir, la purification de l'expérience et du cœur demande un accompagnement rigoureux, une guidance éclairée. Reconnaissons-le, le maître soufi est un fin psychologue[3].

---

1 Les pratiques mystiques peuvent conduire, surtout au début de sa démarche, à des expériences non spirituelles, mais simplement psychiques. D'où l'importance de distinguer ce qui dévoile quelque noyau égotique de ce qui relève du transcendant.

2 Hors du monachisme, le regard porté sur la chasteté et la virginité, en milieu islamique, diffère de celui de l'ascétisme chrétien. En effet la chasteté que tout soufi doit s'imposer — à moins de choisir d'en faire une règle absolue — n'exclut point les manifestations amoureuses, le mariage et la procréation. Pour tous et toutes, la chasteté consistera dans la pureté du cœur et d'intention, dans la décence du regard et du vêtement, dans une modération et une maîtrise du désir charnel (Lings, 1977, p. 97-98).

3 Cette réflexion emprunte à l'œuvre du philosophe et poète Mohammad Iqbal, *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam.* Ici, Éva de Vitray-Meyerovitch

Sa connaissance de la nature humaine (l'âme et la substance psychique) l'autorise à mettre l'accent sur la nécessité de «se connaître soi-même». N'a-t-il pas fait sienne les paroles du Prophète: «Qui se connaît, connaît son Seigneur»; «Mourez avant de mourir». Par des méthodes et techniques thérapeutiques appropriées, il aide le disciple à explorer son «moi» empirique et à le transcender pour parvenir au «Soi», «ce tréfonds où l'âme rencontre Dieu». Il aide «son fils spirituel» à soulever le voile pour voir au-delà des apparences ou du réel visible, pour percevoir le réel ultime dans son cœur. Certes, maître soufi et psychothérapeute occidental pratiquent, dans leurs sphères respectives, la «purification de l'expérience». Mais, contrairement à la psychologie et à la psychanalyse occidentales pour qui la position de l'ego est nécessairement exclusive, dans le processus religieux ou spirituel soufi, ce n'est qu'une phase du travail. Une phase en vue d'assurer le caractère totalement non émotionnel de l'expérience, en vue de s'approprier la connaissance objective.

Les mystiques de l'islam, avec peut-être encore plus d'insistance que leurs collègues d'autres traditions spirituelles, comparent souvent le coeur à un miroir, capable de refléter la réalité divine des choses, à condition d'avoir subi un polissage total. Ainsi le coeur doit-il recevoir une purification radicale, être débarrassé du «dragon à sept têtes», le «moi» qui voile le regard, afin de conduire à l'union avec la Réalité ultime (Vitray-Meyerovitch, 1994, p. 43). Pour ce faire, cependant, le disciple a besoin de l'oeil du sage qui est le miroir de l'âme universelle, un miroir «reformant», dit Jacques Vigne, qui renvoie au disciple une image purifiée de ce dernier, tout en l'interpellant et en l'initiant à se regarder le plus objectivement possible. Pour parvenir à un monde ou l'équilibre et le déséquilibre sont en harmonie, le cheminant a besoin de l'aide de quelqu'un qui l'a précédé dans l'expérience, qui a balisé la voie et en connaît tous les dangers.

Porteuse d'éveil, de compassion et de miséricorde, la voix du maître soufi guérit ou éveille les cœurs, élimine ce qui voile l'œil intérieur.

---

cite un texte dont elle a fait la traduction: «L'expérience du soufi» (*Terre du Ciel*, oct./nov. 1994, p. 85-86).

C'est une voix qui ouvre sur l'amour inconditionnel, la connaissance en direct et l'intelligence universelle.

En milieu musulman, le Maître soufi est considéré comme un *Walî*, comme un saint, l'aimé, le protégé de Dieu. À titre de Walî, «il est seul autorisé à discerner le sens secret de la Révélation divine», de la Loi fondamentale. Il est donc appelé à jouer le rôle de médiateur entre Celui qui donne la grâce, Dieu, et l'adepte qui veut arriver à l'initiation et à l'union transformante en Dieu (Chevalier, 1984, p. 93-94). Justement, retrouvons cet adepte et accompagnons-le dans sa démarche spirituelle.

DE L'ÉTAT DE *MURÎD* À CELUI DE *WALÎ*

Devenir soufi est un long et difficile apprentissage effectué sous la direction d'un maître autorisé. L'aspirant peut se voir indiquer par le maître trois itinéraires:

- habituellement, c'est le noviciat pour «mille et un jours» (durée approximative)[1];
- parfois, le maître le prend directement sous sa gouverne et lui dicte ses instructions;
- d'autres fois, le maître l'accepte sous sa tutelle tout en le dirigeant vers un autre maître pour un enseignement et des exercices adaptés à ses besoins spirituels (Shah, 1990, p. 59).

Le diriger vers un autre guide ou d'autres guides ne signifie nullement emprunter des voies parallèles et avoir plusieurs maîtres en même temps. Pour citer le soufi Cheikh ad-Darqâwi, «comme celui qui cherche de l'eau en creusant un peu par-ci et un peu par-là; il ne trouvera pas d'eau et mourra de soif, tandis que celui qui creuse en

---

1 La première année est consacrée au service des gens: il considère tous les autres comme des maîtres; la seconde année, au service d'*Allâh* : il adore Dieu pour le seul amour de Dieu; la troisième année, à veiller sur son propre cœur: il le garde contre les assauts de la négligence (Vitray-Meyerovitch, 1995, p. 57-58).

un seul endroit, confiant en Dieu et s'en remettant à Lui, trouvera de l'eau; il en boira et il en fera boire aux autres» (cité par Lings, 1977, p. 24).

> On peut être initié à plusieurs congrégations soufies, à plusieurs *salâsil*. Le but est d'acquérir la connaissance de plusieurs méthodes d'approche vers Dieu, afin de choisir la plus appropriée — ce qui n'a rien à voir avec «l'ésotourisme» dont parle Lama Denis Teundroup. Certains *cheikhs*, du moins depuis le XVI[e] siècle, peuvent enseigner selon plusieurs méthodes et inviter leurs disciples à plusieurs congrégations, à plusieurs *tarîqa* à la fois — il ne faut y voir aucune tentative de syncrétisme religieux ou spirituel (Molé, 1982, p. 119-120).

Sur son itinéraire, l'aspirant (*murîd*) passe par des initiations nécessaires, avant d'accéder à la dignité de collaborateur du maître (*murshid*). Puis, de nouvelles épreuves surmontées, le maître lui confie l'investiture, lui remet la Robe de permission, avec le pouvoir invisible de la *baraka* et le secret de la connaissance ésotérique (*ma'rifa*)[1]. Alors, et alors seulement il peut enseigner et accueillir des disciples, c'est-à-dire devenir «maître» (Chevalier, 1984, p. 95). Et les multiples fonctions qu'il est appelé à exercer découlent toutes de ses rôles de guide, de philosophe et d'ami, mais non d'intermédiaire. Pour plus de clarté, lisons avec attention Idries Shah[2], spécialiste de la philosophie, de la psychologie et des pratiques soufies:

> En tant que guide, il indique la Voie, mais c'est l'aspirant qui doit faire le chemin. En tant que philosophe, il aime la sagesse au sens originel du terme. Mais l'amour, pour lui, implique action et non simple jouissance ou même désespoir d'un amour non partagé. En tant qu'aimé, c'est un compagnon et un conseiller, il rassure et apporte une

---

1 La nuit du jeudi au vendredi est un temps fort d'apprentissage: maître et disciple(s) sont en rapport direct. S'ils vivent dans le monde, le reste de la semaine ils vaquent à leurs occupations familiales et professionnelles.

2 Idries Shah appartient à la lignée célèbre des *Musa-Kazimis*.

façon de voir qui est déterminée par la perception qu'il a des besoins de l'autre (1990, p. 57).

Il y a donc une grande diversité dans l'agir et l'enseignement des maîtres, dans la façon de se comporter vis-à-vis de leurs disciples, pour rejoindre les diverses sensibilités. Certaines interventions ne sont point sans rappeler ce que nous évoquions à propos du langage apophtegmatique des abba et starets. Au Moyen Âge, par exemple, un soufi pouvait très bien transmettre le message aux gens des pays qu'il parcourait en enseignant uniquement par signes, ou en conjuguant signes et mots énigmatiques. Mais si langage verbal il y a, il évitera l'emploi de vains mots, pour ne pas amplifier le bavardage mental, s'inspirant de cette consigne qu'*Allâh* donne à un Moïse impatient qui cherche à tout savoir: «Si tu veux me suivre, ne me questionne sur rien, tant que je ne t'en parle pas moi-même» (La sourate de la Caverne: 18, 65, 82)[1].

Dans la même veine, un soufi s'exprime comme suit à propos de la quête d'un maître par un aspirant: «Ne recherchez pas le Soufi, à moins de vouloir en tirer profit, car il vous chassera si vous commencez à discuter» (cité par Shah, *ibid.*, p. 53). Ce que révèle ce conseil étrange, c'est que l'attraction vers un maître n'est pas le résultat d'une démarche d'ordre rationnel, mais vient essentiellement d'une reconnaissance intuitive (*Ibid.*, p. 54). Pour une raison fort simple: l'aspirant, qui rêve d'illumination (*wilâya*) mais est à peine capable d'entrevoir son prochain stade de croissance, n'a pas la capacité de comprendre le «génie» d'un maître qui vit dans un état permanent d'éveil[2]. Il a cependant la capacité de changer de guide s'il croit que le courant ne passe plus dans leur relation, s'il croit que l'accent donné dans l'enseignement ne répond plus à ses aspirations. Et le maître n'exercera aucun prosélytisme pour le garder en sa

---

1 Dans le soufisme, il existe des sages encore plus colorés, ce sont les *majdhûb*, les «aspirés en Dieu», êtres hors normes qui vivent en permanence dans l'ivresse divine et qui sont surnommés les «fous de Dieu» par ceux qui ne les prennent pas au sérieux.

2 Encore dans le fugitif, l'impermanence, l'aspirant fait penser à cette formule artistique subtile qu'est l'*arabesque*: des figures géométriques qui se répètent à l'infini, s'appellent les unes les autres sans jamais réaliser de combinaison parfaite.

compagnie pas plus qu'il ne l'a fait pour l'attirer à ses côtés... Dans l'absolu, si, mais dans la pratique «n'importe lequel sheikh ne peut être le maître de n'importe lequel disciple», au même titre que n'importe lequel disciple ne peut avoir n'importe lequel maître (Nars, 1966-1967, p. 103).

Et le maître est là, présent et disponible, serviteur de toute créature, car chaque être humain possède une part divine. Pour aider le chercheur spirituel à ouvrir son esprit, à développer sa conscience, et pour lui enseigner (et non «professer») ce qui ne s'apprend pas. Pour baliser son chemin afin de lui éviter le danger de se déstructurer psychologiquement. Pour l'assister dans sa démarche d'évolution spirituelle qui le fera passer par trois niveaux successifs: d'abord celui de la soumission *(islâm)*, puis celui de la foi *(îman)* et, enfin, celui de l'excellence *(ihsân)*. Travail d'assistance et d'accompagnement que le maître pourra faire parce que étant lui-même, cohérent, unifié, sans distorsion entre son attitude professionnelle et celle de son intimité, entre sa vie publique et sa vie privée, entre son enseignement et sa conduite (Shah, 1990, p. 56-57). C'est dire que «lorsque le cheikh *parle*, c'est une parole, il ne revient jamais dessus» (Bentounès, 1996, p. 84).

N'ajoutons rien sur le maître soufi et son disciple. Ou plutôt si, une histoire, fort connue du milieu soufi, qui est rapportée par Bentounès:

> Un maître demanda à son élève, qui venait de passer un certain temps à ses côtés, d'effectuer une pérégrination en se dirigeant vers la Mecque et Médine. Un an après, le disciple revient et frappe à la porte de la demeure du maître. Celui-ci demande: «Qui est-ce? — C'est moi», dit l'autre. Le maître s'exclame alors: «Ici, il n'y a pas de place pour deux, retourne d'où tu viens». À cette injonction, le disciple repart pour un périple d'un an et se représente. Le maître s'enquiert de savoir qui est le visiteur et le disciple répond: «C'est toi.» Alors le maître le fit entrer (*ibid.*, p. 186-187).

* * *

La relation entre maître et disciple soufis est bien plus étroite et profonde que celle que nous avons observée entre directeur de conscience et retraitant dans le christianisme d'Occident. Et pour cause: au-delà de l'enseignement d'une méthode de quête spirituelle, il y a, comme nous l'avons expliqué, transmission d'un influx divin (*baraka*) conféré par un représentant d'une «chaîne» (*silsilâh*) remontant au temps du Prophète. D'un autre côté, cette relation en évoque tout naturellement une autre que nous avons aussi examinée et qui en est davantage apparentée, celle du père ou starets et du disciple dans le christianisme d'Orient.

Au terme de cette enquête sur le soufisme, peut-être commençons-nous, grâce à nos guides intellectuels et spirituels, à puiser dans le puits de sagesse et d'amour que ce visage de l'islam contient. À l'heure du triomphe des sciences et des technologies informatives, du libre-échange économique et de l'interculturel — ce qui n'est point sans provoquer un dérapage intégriste en milieu islamique — le soufisme, par son existence silencieuse, fait appel aux ressources profondes des consciences et maintient qu'une connaissance directe de vérités transcendantes, qu'une relation personnelle avec Dieu, que l'unité avec Dieu (*tawhid*), que la contemplation de Dieu en toutes choses demeure non seulement possible mais souhaitable (Chevalier, 1984, p. 122). Et le soufisme aide l'être humain à revenir un peu plus vers l'archétype de l'homme universel, à se rapprocher du Centre, de «cette parcelle d'Esprit qui se trouve en chacun de nous», à prendre conscience que son bonheur ne peut être lié qu'à un retour vers l'Absolu. Pour ce faire, encore faut-il qu'il prenne le bâton de pèlerin et entreprenne, avec la Grâce d'*Allâh*, «la grande Guerre sainte» (Bentounès, 1996, p. 210-212).

Enraciné dans une tradition universelle toujours à raviver, le soufisme, comme le christianisme, est interpellé par le développement disciplinaire, notamment les recherches et découvertes en sciences humaines et en théologie. Se voyant ainsi, aussi, contraint de revisiter une relation certes porteuse d'une dynamique transformante, mais elle-même en état de changement, à savoir: celle du maître et du disciple.

... Et si ce questionnement s'adressait également à une autre grande tradition spirituelle, le bouddhisme tibétain! Allons vérifier.

Il n'y a de Dieu qu'Allâh,
et Mohammad est son Prophète.

LE BOUDDHISME TIBÉTAIN

Viens, c'est l'heure, sors de la maison, toi qui durant d'innombrables vies as formé des vœux pour l'affranchissement suprême.
(Poème de Lalita VISTARA)

Un peu d'histoire, comme nous l'avons fait pour introduire les volets occidental et oriental du christianisme et le soufisme islamique. Un peu d'histoire pour baliser le nouveau territoire mystique que nous allons explorer, le bouddhisme, plus précisément celui qui s'est exprimé sur «le toit du monde», au Tibet himalayen. Un peu d'histoire pour approcher le vécu d'une relation sacrée qui s'établit entre un maître et un disciple, relation sise au cœur d'une spiritualité a-théiste.

LE BOUDDHA ET LES FORMES DE BOUDDHISME

Si tous les maux,
Les peurs et les souffrances du monde
Naissent de l'attachement à soi-même,
Qu'ai-je besoin de cet esprit malin?
(SHANTIDEVA)

LE BOUDDHA HISTORIQUE

Le bouddhisme nous renvoie naturellement à Bouddha, qui signifie, en pâli et en sanscrit, anciennes langues de l'Inde, l'Éveillé. Mais qui est Bouddha, du moins le Bouddha «historique»[1]? Un prince

---

[1] Nous empruntons certaines informations sur la vie de Bouddha et sur l'évolution du bouddhisme, notamment tantrique, à *L'Atlas des religions*, de Sleir (1994), à *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, de Rahula (1961), et au *Dictionnaire des Groupes religieux aujour-*

nommé Sidharta qui serait né à Kapilavastu au nord de l'Inde, possiblement en 563 av. J.-C. Un aristocrate révolté qui constate la futilité des luxes et des plaisirs, découvre les difficiles conditions humaines (maladie, vieillesse, mort), rejette le système de pensée et l'ordre social établis, et décide de renoncer au monde pour vivre comme un ascète errant. Ce qui le conduit, dans cette quête du sens de la vie, à s'instruire auprès de quelques maîtres et à suivre une initiation philosophique et yogique. Il prend alors le nom de Gautama, du nom de sa lignée issue d'une caste guerrière. Jeûne extrême, puis pénitences sévères lui valent le titre de Sâkyamuni (ascète de Sakya, un royaume himalayen), mais le mènent aux frontières de la mort. Et surtout ne lui procurent pas la paix de l'esprit qui pouvait effacer ses tourments métaphysiques. Décidé de mener à bien sa réflexion sur les voies et les moyens de la délivrance de la souffrance — et d'y parvenir seul, sans assistance aucune, par ses propres moyens, par sa propre compréhension, par sa propre conscience —, il s'assied sous un figuier avec la ferme intention de ne se relever qu'une fois la réponse trouvée, la Vérité découverte.

Longue méditation — qui n'est point sans rappeler celle de Jésus et de Mohammad —, qui amène Sâkyamuni à la certitude que seul le «sage», par sa vie exemplaire faite d'ascèse, de méditation et de persévérance, peut échapper à la loi de la transmigration, au cycle de réincarnation (*samsâra*), à l'enchaînement perpétuel des causes et des effets (*Karma*)[1], donc peut parvenir à l'état de béatitude éternelle (*Nirvâna*)[2]. Sa longue retraite méditative lui permet d'atteindre

---

d'hui, de Vernette et Moncelon (1995). Comme nous aurons l'occasion de le préciser, le terme *bouddha* est plus large que le prince indien historique: il désigne toute personne qui a mis un terme définitif à la souffrance, et qui a découvert un bonheur et une paix impérissables.

1 Les concepts *Karma* et *samsâra* sont deux idées-forces héritées de la culture hindoue. Pour une première compréhension de la doctrine de la «réincarnation», retenons les propos de Chögyam Trungpa: «Quand le Bouddha a dit que chacun de nous devait traverser d'innombrables existences, son message n'était pas que ces vies innombrables possèdent une réalité intrinsèque, mais qu'il y a pour chacun de nous la possibilité d'une libération par la reconnaissance de leur caractère illusoire» (1968, p. 341).

2 Le *Nirvâna* n'est pas un lieu céleste qui suit la mort mais un état accessible dès la vie présente. Il apparaît essentiellement comme l'abolition de l'exis-

l'Éveil[1] et le conduit à énoncer, à Isipatana, près de Bénarès, «Quatre Nobles Vérités» qui lui ouvrent désormais la compréhension du monde. C'est suite à ce premier sermon qu'il fonde sa communauté monastique (– *Sangha*[2]), formée des compagnons de l'époque yogique (cinq moines ascètes ou bhikkhus[3]).

Mais que sont ces Nobles Vérités? Elles tiennent en quatre mots clés: *Dukkha* (toute existence est douloureuse); *Sumudaya* (la souffrance provient du désir de la jouissance); *Nirodha* (la suppression du désir met fin à la souffrance); *Magga* (le sentier conduit à la cessation de la souffrance). D'abord énoncées brièvement, puis explicitées, elles se trouvent condensées dans le *Dhamma-Cakkappavattana-Sutta* (Fondation du royaume de la vérité) sous la forme suivante:

> • Voici, ô bhikkhus, la Noble Vérité sur *dukkha.*
> La naissance est *dukkha*, la vieillesse est *dukkha*, la maladie est *dukkha*, la mort est *dukkha*, être uni à ce que l'on n'aime pas est *dukkha*, être séparé de ce que l'on aime est *dukkha*, ne pas avoir ce que l'on désire est *dukkha*, en résumé, les cinq agrégats d'attachement sont *dukkha.*

---

tence individuelle, la dissolution du «moi». Le *Nirvâna* se dit *Tong-pa-gni* (Vide-en-soi) au pays tibétain. Sans *samsâra*, pas de *Nirvâna.*

1 Laissons le maître Sogyal Rinpoché nous expliquer le sens de l'éveil: «les êtres ayant atteint une haute réalisation ont éveillé en eux une perception totalement différente de la nôtre. Leur perception est à ce point purifiée, évoluée et affinée que, tout en demeurant encore dans un corps humain, ils perçoivent en fait la réalité sous une forme totalement épurée, qui leur apparaît transparente dans toute sa dimension infinie» (1992, p. 449).

2 *Sangha*: le troisième terme de la trilogie classique en bouddhisme: *Bouddha – Dharma – Sangha* (le Bouddha – la Loi – la Communauté). Cette trilogie est aussi appelée le «Triple Refuge» ou le «Triple Joyau» (*Tisarana*).

3 *Bhikkhu et Bhikkhuni* (en sanscrit): litt. «religieux ou religieuse qui mendie sa nourriture». Cette appellation (ainsi que beaucoup de conditions ou modalités de vie qui s'y rattachent) a été empruntée aux ascètes errants du brahmanisme.

- Voici, ô bhikkhus, la Noble Vérité sur la cause de *dukkha*.
C'est cette «soif» (désir, *tanha*) qui produit la re-existence et le re-devenir, qui est liée à une avidité passionnée et qui trouve une nouvelle jouissance tantôt ici, tantôt là, c'est-à-dire la soif des plaisirs des sens, la soif de l'existence et du devenir, et la soif de la non-existence (auto-annihilation).

- Voici, ô bhikkhus, la Noble Vérité sur la cessation de *dukkha*.
C'est la cessation complète de cette «soif», la délaisser, y renoncer, s'en libérer, s'en détacher.

- Voici, ô bhikkhus, la Noble vérité sur le Sentier qui conduit à la cessation de *dukkha*.
C'est le Noble Sentier Octuple, à savoir: la vue juste, la pensée juste, la parole juste, l'action juste, le moyen d'existence juste, l'effort juste, l'attention juste, la concentration juste (cité par Rahula, 1961, p. 123).

À noter que ces Quatre Nobles Vérités font abstraction du concept fondamental d'un Être suprême, d'un dieu personnel. D'ailleurs le Bouddha attribua sa réalisation et tout ce qu'il acquit et accomplit, au seul effort et à la seule intelligence humaine. Un être humain, seulement un être humain peut devenir un Bouddha. Et chacun possède en lui-même la possibilité de le devenir, s'il le veut et en fait l'effort[1].

De ce premier sermon jusqu'à l'âge de 80 ans, Sâkyamuni — ou, selon le nom qu'il se donnait, Tathâgata (celui qui a trouvé la Vérité)

---

1 Cette affirmation radicale de Sakyamuni nous renvoie à une question tout aussi radicale: «un être fini peut-il s'emparer de l'infini» lorsque l'on sait que toutes les traditions sont unanimes pour dire que la «grâce» joue le rôle déterminant dans la *transformation*? Le «lâcher-prise» peut-il tenir lieu de «grâce divine»? Comme dit avec sagesse Arnaud Desjardins, qu'on se réfère à l'une ou à l'autre source, «notre part personnelle demeure cependant importante, et ça, ce n'est pas discutable» (Smedt, 1990, p. 41). Dans le bouddhisme, le progrès intérieur étant un accomplissement personnel qui résulte du développement des capacités intérieures, la discipline mentale *(samâdhi)* constitue l'un des plus importants facteurs de l'entraînement spirituel.

—, parcourt les rives du Gange pour prêcher à tous et à toutes sans distinction la loi (*dharma*), la voie de la délivrance de la souffrance, le chemin de la sérénité, avant de s'éteindre, probablement en 483, dans la paix définitive (*Par'nitvâna*). Pour ses disciples, il aurait eu ces dernières paroles: «La périssabilité est la loi des choses; ne relâchez pas vos efforts»; «La vérité, la loi que je vous ai enseignée à tous, voilà votre Maître lorsque j'aurai disparu».

LES DIVERS «VÉHICULES»

Comme le Maître n'a laissé aucun écrit — nous sommes dans une tradition orale qui se prête bien aux retouches et aux ajouts, aux légendes et aux mythes —, apparaissent d'abord des nuances puis des divergences dans les paroles et les actions qu'on prête à Sâkyamuni. Des conciles[1] cherchent à fixer l'enseignement authentique du Maître, d'abord confié à la mémoire des disciples avant d'être couché par écrit. Sans doute faut-il attendre au 1er siècle avant notre ère, pour qu'apparaissent les premiers «textes canoniques» rédigés en pâli — qui serait apparenté à la langue maternelle de Bouddha. Malgré leurs tentatives, les conciles ne peuvent enrayer la division de la *Sangha* en de nombreuses écoles qui sont autant de modes divers d'expression d'une même foi qui s'adaptent à diverses mentalités ou cultures. Au début de l'ère chrétienne toutefois, des regroupements s'opèrent autour de deux grands courants philosophiques qui marqueront l'histoire du bouddhisme: le Petit Véhicule (*Hinayâna*) et le Grand Véhicule (*Mahâyâna*). Nécessité oblige, campons-les tous les deux, le second surtout qui nous concerne de plus près.

L'adepte de la première voie, dite ancienne ou conservatrice, aspire à devenir un *arhat*, un être qui ne quittera plus, une fois atteint, l'état de *nirvâna*. Pour sa part, l'adepte de la seconde voie devra être un *bodhisattva*, un être qui atteint l'éveil, mais renonce au *nirvâna*, pour accomplir le salut de l'humanité; il refuse donc son état de béatitude parfaite en acceptant de se réincarner à nouveau comme *bodhisattva*,

---

1 D'après la tradition, le premier concile réunissant 500 moines aurait eu lieu peu après la mort de Gautama.

posant ainsi un geste de compassion[1] pour guider les siens, les humains, vers la voie de la bouddhéite. Si le Petit Véhicule reste, conformément au bouddhisme original, nettement centré sur l'effort (méditation et ascèse) et la délivrance individuelle, le Grand Véhicule opère une transformation importante en y ajoutant une dimension de «libération collective»[2]: le dévouement des bodhisattvas rend possible le salut de l'humanité sur cette terre, l'homme n'étant plus esclave de sa propre violence. Puisque la Nature-de-Bouddha est présente en chaque être humain, toute personne est donc à même de devenir un Bouddha ou un Bodhisattva.

Ces deux courants essaimeront dans des directions différentes: le premier, le *Hinayâna,* sous son appellation *Theravâda* (Doctrine des Anciens) empruntera la route du sud pour gagner le Sri Lanka (3e s. av. J.-C.) et de là s'étendra vers la Birmanie (5e s.) et l'Indonésie. Le bouddhisme *Mahâyâna*, progressera, dans la partie du nord, par deux routes: du Cachemire, il gagnera l'Asie centrale et la Chine (1er s.); par le Tibet (7e s.), il atteindra la Mongolie et le Japon. S'il se répand de façon rapide jusqu'au IXe siècle, le bouddhisme connaîtra des jours difficiles par la suite, surtout à partir du XIIe siècle: son influence connaît un déclin régulier dans son berceau d'origine, l'Inde et son prolongement, le Népal au profit de l'hindouisme qui remonte la pente et rendra impossible une transformation radicale de la société indienne[3]. C'est sur «le pays des neiges», enserré, emmuré de tous côtés par les montagnes célestes, que reposera principalement l'avenir d'une branche du Grand Véhicule, le

---

1 Le terme «compassion» signifie essentiellement, chez les bouddhistes, «prendre sur soi la souffrance de l'autre». Il est très souvent associé au terme «amour».

2 Évidemment le sens donné ici à «libération collective» par Adler (1992-1993, p.171) ne veut en rien faire du Bouddha un révolutionnaire politique et encore moins un agitateur social: Boudha lui-même, précise David-Néel, ayant préféré ignorer plutôt que combattre les inégalités sociales, et invitant ses disciples à agir de la sorte (1977, p. 250).

3 Le bouddhisme est peu à peu devenu tellement hindouisé qu'il avait perdu sa raison d'être. (Le Bouddha a fini par être reconnu comme le neuvième avatar d'une série de dix réincarnations de Vishnou, divinité qui est le principe de la conservation du monde.)

Vajranyâna (Véhicule de Diamant). Et pendant ce temps-là, l'aire d'extension du bouddhisme *Theravâda* est compromise par la progression de l'islam dans le Sud-Est asiatique, reculant même en Indonésie. Dans la partie extrême-orientale cependant, dans sa forme Zen (Voie d'unification de l'être profond), le bouddhisme consolidera ses assises.

D'après le Quatorzième Dalai-Lama, Tenzin Gyatso, le système du Petit Véhicule (*Hinayâna*) a été exposé par le Bouddha lors d'enseignements publics, tandis que les enseignements du Grand Véhicule (*Mahâyâna*) — donc du Véhicule du Diamant (*Vajranyâna*) — ont été donnés à des groupes de personnes qui étaient déjà des disciples (1992, p. 22-23).

À ce moment-ci de notre démarche, une réflexion d'ordre métaphysique s'impose, pour distinguer hindouisme et bouddhisme. Une définition — relevant du sens commun — servira d'enclencheur: si le «bien-*être*», *c'est être en accord avec la nature de l'homme*, quelles sont alors les conditions qui puissent conduire à cet accord, qui puissent surmonter ce qui crée séparation et souffrance chez l'homme? Explorant cette question, Erick Fromm répond:

> La *question* est toujours la même. Cependant, il y a *plusieurs* réponses ou plutôt, fondamentalement, il n'y en a que *deux*. La première est le dépassement de la séparation et le retour à l'unité par la *régression* [vers l'inconscient] au stade d'unité pré-existante à l'apparition même de la conscience, c'est-à-dire avant la naissance de l'homme. L'autre réponse consiste à devenir *totalement né*, à développer sa conscience, sa raison, sa capacité d'amour au point de parvenir à dépasser son propre conditionnement égocentrique, à accéder à une harmonie nouvelle, à une nouvelle unité avec le monde (1986, p. 97-98).

Lama Anagarika Govinda explore aussi la question. Pour lui, la première voie est celle de la mystique hindou et plus particulièrement du védentisme qui invite à replonger dans un état de non-créé (*brahman*), à dissoudre l'âme individuelle dans l'âme universelle. C'est la voie de l'ascétisme et de la négation (de

l'illusion) du monde qui est une construction de notre mental. La seconde est la voie vers la bouddhéité, celle du Bodhisattva, c'est-à-dire celle du *Mahâyâna*, et plus précisément du *Vajrayâna* du Tibet. C'est la voie de l'acceptation de la vie (des valeurs individuelles), de la transcendance ou de la transformation du monde. Par ce processus l'homme devient pleinement conscient du présent, des possibilités et pouvoirs infinis de l'esprit (1976, p. 169-170).

ÉVOLUTION ET SPÉCIFICITÉ DU BOUDDHISME TIBÉTAIN

Connaître une voie, c'est les accomplir toutes.
(Proverbe tibétain)

Puisque des diverses formes de bouddhisme, c'est la tibétaine que nous privilégions[1], posons quelques repères historiques pour mieux en dessiner les particularismes ou les caractéristiques.

Pour l'essentiel, l'évolution du bouddhisme sur «le haut pays au climat farouche» tient en quatre tableaux. Quatre tableaux qui viennent se superposer sur une toile de fond culturelle, une civilisation qui commence à émerger aux alentours de l'ère chrétienne.

CONTACT, CONVERSION ET APOSTASIE

Si l'on prête foi à la tradition — le doute est permis —, des maîtres indiens du Cachemire (les «Pandits») auraient, dès 173 ap. J.-C., apporté des ouvrages au roi To-Tho-Ri, ouvrages qui deviendront «le Secret» après leur départ, plus personne dans ce pays de pillage

1 «Bouddhiste» se dit *«nangpa»* en tibétain, ce qui signifie «tourné vers l'intérieur, celui qui recherche la vérité non pas à l'extérieur mais au sein de la nature de l'esprit» (S. Rinpoché, 1993, p. 84).

et de guerre ne sachant les lire... Si l'on prête foi à l'histoire, cinq siècles plus tard, depuis le nord des Indes, le message du Bouddha Sâkyamuni se répand sur les hauts plateaux himalayens. C'est cependant au siècle suivant, le VIIe, qu'une ouverture se crée: le premier roi du grand Tibet, Songtsen Gampo — dont les deux épouses chinoise et népalaise sont bouddhistes, dessinant ainsi la double attraction et orientation du bouddhisme tibétain —, facilite le travail des moines venus de l'Inde. Dans cette entreprise de conversion, un nom fort illustre, Padmasambhava, qui introduit le bouddhisme tantrique (du nom de ses livres sacrés *Tantra*) dit *Vajrayana*[1]. Il place le Tibet sous le patronage du bodhisattva Avalokiteshvara (le Bouddha de la Compassion infinie — dit Tchenrézi en tibétain) dont il propage le «mantra[2] *Om Mani Padme Hum!* («Salut au joyau dans le lotus!»). Au contact des traditions populaires, le bouddhisme tantrique donnera naissance au lamaïsme. Mais un bouddhisme fort pragmatique qui adapte les rituels magiques ancestraux, les anciens cultes animistes ou polythéistes himalayens. Regroupés en monastères ou lamaseries, les moines ou ascètes pratiquent le yoga tantrique traditionnel. Cependant, le *Bôn*, culte d'inspiration animiste ou chamaniste, religion magique et syncrétiste, garde son statut dominant au sein du peuple tibétain. Considéré comme religion étrangère par Langdarma, le bouddhisme — qui fut religion d'État de 779 à 797 —, est persécuté avec acharnement sous son règne, entre 838 et 842, à tel point qu'il faillit disparaître.

---

1 Les enseignements tantriques sont basés sur le principe de la transformation (l'auto-libération disent les tantras du Dzogchen) de la vision impure en vision pure, par le travail sur le corps, l'énergie et l'esprit (S. Rinpoché, p. 525, note 1). C'est dans le *Tantra* qu'on trouve les techniques les plus élaborées de transmission spirituelle de l'énergie (*shaktipat*) de gourou à disciple. Encore plus que dans les autres traditions, le gourou y est indispensable (Vigne, p. 57-58).

2 Le «mantra» qui signifie «ce qui protège l'esprit» est une sorte d'oraison incantatoire. C'est une technique de prière ou de méditation largement utilisée dans le bouddhisme tibétain — ainsi que dans d'autres grandes spiritualités comme l'hindouisme évidemment mais aussi le soufisme et le christianisme orthodoxe.

DÉVELOPPEMENT ET RESTAURATION DE LA VIE MONASTIQUE

De 958 à 1055, c'est le retour en force du bouddhisme au Tibet. Les dernières années surtout, de 1042 à 1054, sont marquées par les prédications du moine indien Atisha. C'est à partir de ses prêches et de son action évangélique que commence à se développer une vie monastique qui finira par représenter l'aspect principal et presque unique du bouddhisme tibétain[1]. Vie monastique qui trouve son accomplissement dans la vie en solitaire, car chaque monastère possède un certain nombre de cellules isolées pour la méditation, de retraites dans la montagne et d'ermitages dans des cavernes quasi-inaccessibles. À noter, pour cette période d'implantation et d'organisation, période dite de «seconde diffusion»: la fondation des monastères de Radeng en 1057 et de Sakya en 1073; la présence de l'ascète Milarépa (1040-1123), reconnu comme le plus grand yogi, poète et saint du Tibet; sous l'autorité des Mongols, l'hégémonie politique sur le Tibet par l'ordre des *Sakya-pa* (de 1207 à 1350)[2].

Trois siècles d'ancrage — toujours imprégnés de croyances prébouddhiques — qui sont suivis d'une période de vivification spirituelle grâce surtout à Tsongkhapa (1357-1419). Celui-ci réforme la vie monastique, restaure la discipline, accentue la méditation des grands textes spirituels et fonde le monastère de Kum-Bum, dans l'Amdo. C'est sur la fin de sa vie, et dans l'esprit de sa réforme, que sont fondés «les trois piliers» de l'État tibétain, les monastères de Ganden en 1409, de Drepung en 1414 et de Sera en 1417. Ces trois piliers participent à la création des *Geloug-pa*

---

1 Quant au bônisme (que l'on retrouve encore de nos jours, notamment dans la province de Shang-Ghung, le berceau des *bôn-po*), en adoptant les méthodes du bouddhisme et en utilisant la terminologie pour interpréter sa propre doctrine, il finira par ne représenter qu'une ramification ou secte du lamaïsme (Govinda, 1976, p. 327).

2 C'est cet ordre qui, au XIII[e] siècle, convertit le grand mongol Kubilay Khan. Lorsque ce dernier monte sur le trône de Chine, il impose dans l'Empire céleste le bouddhisme tibétain. En fortifiant les conquêtes de Gengis Khan, Kubilay a créé le plus vaste empire que la terre ait connu.

(«vertueux» ou «bonnets jaunes», moines astreints au célibat)[1]. C'est cet ordre rigoureux, dont le chef suprême est le dalaï-lama, qui va accaparer le pouvoir dans le pays et dans les monastères. Mais auparavant, de 1481 à 1642, le Tibet connaîtra l'hégémonie politique des *Kadam-pa*.

L'INSTITUTION DU DALAÏ-LAMA

Au XVIe siècle, on assiste à la consécration définitive et absolue du pouvoir théocratique au Tibet avec l'institution du dalaï-lama, à la fois chef religieux et spirituel, et souverain temporel. Opération qui reçoit l'appui des puissants voisins mongols que les moines tibétains évangéliseront à leur tour. En effet, c'est grâce à leur protection que les *Geloug-pa* confèrent en 1578 à leur troisième abbé, Sonam Gyatso, le titre de *Dalaï-Lama* ou «Lama océanique»[2] pour symboliser la profondeur et l'ampleur de son enseignement. À son tour, le Troisième dalaï-lama conférera au lama Lobzang Chokyi Gyaltsen du monastère de Tashilhumpo, à Shigatse (fondé en 1447), le titre de *Panchen Lama* ou «grand érudit», le sacrant ainsi la seconde autorité religieuse du pays. Et depuis ce temps, les deux dignités — le Père et le Fils — se sont transmises jusqu'à nos jours.

Les Mongols affaiblis, c'est au tour des Chinois, les «pires amis du Tibet», d'imposer, en 1722, la présence d'un représentant personnel de l'empereur auprès du dalaï-lama. Cette autorité est plus ou moins symbolique selon que l'Empire du milieu vit la dilatation ou la contraction géographique: plutôt gênante jusqu'en 1840 lorsque la Chine se ferme aux étrangers («barbares»); plus effacée à partir de

---

1 Les monastères prennent leur forme définitive, du moins jusqu'en 1959: ce sont de véritables «cités universitaires» où logent des milliers de moines et d'étudiants auxquels s'ajoutent les nombreux pèlerins. Chaque ethnie a, comme à Ganden, son auberge. Pour les ordres qui autorisent le mariage, les habitants mariés vivent avec leurs familles dans de petites maisons dispersées autour du *gompa*.

2 *Dalaï-Lama*: «Dalaï» est un mot mongol qui signifie *Océan*; «Lama», un terme tibétain inspiré de l'indien *Guru* (en sanscrit), qui désigne le Maître. Ensemble, *Dalaï* et *Lama* se traduisent par «Océan de sagesse» ou «Lama océanique».

1904 lorsque l'Angleterre — après la conquête des Indes, de l'Afghanistan et de la Birmanie — impose sa «protection» à une importante partie du Tibet. Après la révolution chinoise de 1912, lorsque la dynastie mandchoue s'effondre, les Tibétains vont renier la suzeraineté que l'empereur exerce depuis près de deux siècles sur le pays, en expulsant de Lhassa, la capitale religieuse et politique, les derniers représentants chinois.

JETS DE FEU DU DRAGON CHINOIS

> *Tout le monde sera accablé par la peur. Les jours et les nuits s'éterniseront au milieu des ténèbres...*
> (TESTAMENT, du Treizième Dalaï-Lama)

La création de la République populaire de Chine en 1949 modifie la donne asiatique. Dès l'année suivante, c'est le rattachement de la «province autonome du Tibet» à la grande République socialiste, la Chine communiste réaffirmant l'ancien protectorat mongol, passé aux empereurs mandchous de Pékin. Le jeune dalaï-lama n'a que quinze ans alors, et il reçoit les pleins pouvoirs, ou mieux «il prend la totale responsabilité de sa charge». Sous de mauvais augures! En effet, le pouvoir réel lui glissera graduellement des mains. Puis, en 1959, avec l'arrivée de la Révolution culturelle commencent les vrais troubles: invasion du pays par l'armée chinoise, persécution systématique des moines, destruction méthodique des monastères, désorganisation économique, sauvageries environnementales, mise en place d'une stratégie démographique de réduction de la population tibétaine, rattachement de certaines parties du territoire aux provinces limitrophes (S. Rinpoché, 1992, p. 443). «Pays conquis, pays sinisé», traduit une fois de plus le sens et la portée de l'unification de la civilisation chinoise qui va de pair avec les unifications politique et humaine[1].

---

1 Sur cette période difficile, voir le témoignage de Chögyam Trungpa: *Né au Tibet* (1968).

Ces profonds bouleversements, une fois en marche, laissent entrevoir un véritable génocide culturel dûment planifié. Ils menacent la vie même du jeune dalaï-lama, Tenzin Gyatso qui, après des années de pourparlers infructueux avec les autorités chinoises, se résigne enfin au déracinement, à l'exil, pour maintenir indéfectible «l'espérance du Tibet de toujours». En accord avec les autorités indiennes, il choisit, au nord du pays, Dharamsala, accroché à flanc de montagne, tapi sur les contreforts himalayens. Par un curieux retour de l'histoire, l'arrivée de nombreux tibétains auxquels s'ajoutent des réfugiés bouddhistes en provenance du Bhoutan repositionnent le bouddhisme sur une terre où il fut déjà enraciné et accélèrent une regénérescence culturelle — amorcée depuis le début du siècle — dont la renaissance spirituelle est le point central[1]. Le nord de l'Inde devient le centre du bouddhisme tibétain, ou mieux himalayen, tout en jouant le rôle de phare auprès des bouddhistes de l'Asie toute entière. Et, naturellement, des bouddhistes tibétains disséminés à travers le monde (Adler, 1992-93, p. 172).

Au Tibet même, malgré l'occupation méthodique et brutale du pays par la Chine, certains moinillons qui ont survécu aux persécutions et des jeunes postulants obtiennent des autorités civiles, avec grande difficulté, leur admission dans une communauté religieuse. Ensemble ils pratiquent à l'exemple de leur chef spirituel — qui recevra le prix Nobel de la Paix en 1989 —, une résistance de non-violence, une résistance passivement active[2].

Vénéré comme l'incarnation d'Avalokiteshvara (le Bouddha de la Compassion Infinie), le dalaï-lama est au cœur de la spiritualité tibétaine[3]. C'est à sa personne, plus qu'à l'institution religieuse ou

---

1 En prévision des dangers à venir, dès 1950, une partie des trésors du Potala (manuscrits et objets sacrés) a été mise en sécurité hors du Tibet, opération qui s'est poursuivie à faible échelle jusqu'à la prise de Lhassa par les troupes chinoises.

2 Voir le plan de paix présenté par le Dalaï-Lama dans son «Discours du prix Nobel» in *Cent éléphants sur un brin d'herbe* (Éd. du Seuil).

3 Le fait de considérer le Dalaï-Lama comme le *tulku* d'Avalokiteshvara ne signifie pas, selon Lama Govinda, qu'un être divin, un Bouddha ou un Bodhisattva soit descendu du ciel et ait pris forme humaine «mais qu'une

politique qu'il incarne, que dévotion lui est rendue par tous les siens et respect lui est témoigné par des individus de toutes conditions, origines, confessions et nationalités. Sa bienveillante simplicité, sa joie proverbiale, son langage direct et du cœur, son esprit attentif et pratique, sont, chez lui, des qualités mises au service du développement d'une responsabilité, d'une conscience universelle. Et, faut-il ajouter, la capacité «de marier sa haute conception du bouddhisme avec la modernité démocratique et la non-violence active», est proverbiale. À preuve, ces quelques réflexions qu'il confiait, lors d'un entretien, à Pringle et Adler:

- Il s'engage, si le Tibet connaît le retour à la liberté, à ne plus être chef du gouvernement mais, dans le cadre d'un régime parlementaire, «à redevenir un simple moine bouddhiste»;

- Il se dit «partisan d'une économie mixte» qui prendrait «ce qu'il y a de meilleur dans la tradition socialiste et dans l'économie de marché»;

- S'il affirme être «favorable à la séparation stricte et constitutionnelle de la politique et de la religion dans la vie d'une nation», il est «convaincu que politique et religion sont complémentaires dans la vie d'un homme d'État»;

- Il offre le Tibet tout entier comme «sanctuaire de la nature et de la paix» (1992-93, p. 150).

LA FORMATION D'UN GUÉSHÉ

> *Lorsque votre peur rencontre la douleur d'autrui, elle devient pitié; lorsque c'est votre amour qui rencontre cette douleur, il devient compassion.* (Stephen LEVINE)

---

idée divine s'est matérialisée dans un être humain à tel degré qu'il en est devenu l'incarnation vivante». Prenant conscience de sa nature universelle, le *tulku* établit ainsi une continuité consciente entre ses vies consécutives (1976, p. 171).

Le dalaï-lama Tenzin Gyatso nous instruit sur le corpus de formation qu'il devait maîtriser, études qui correspondaient à celles que devait suivre tout moine désireux d'obtenir un doctorat d'études bouddhistes, de devenir un *guéshé*:

> Elles comportaient dix branches, dont les cinq principales étaient la logique, la culture et l'art tibétains, le sanscrit, la médecine et la philosophie bouddhique. Ce dernier sujet, le plus important et le plus difficile, comprenait cinq matières: *prajna-paramita,* perfection de la sagesse; *madhyamika*, philosophie de la voie du milieu; *vinaya*, canon de la discipline monastique; *abidharma*, métaphysique; et *pramana*, logique et épistémologie. Les cinq branches secondaires étaient la musique, le théâtre, la métrique, la stylistique et l'astrologie. En fait, le doctorat ne concernait vraiment que la philosophie bouddhiste, la logique et la dialectique [...] (cité par Diacon, 1990).

Évidemment ce programme traditionnel de formation n'a plus cours dans les monastères reconstitués, en Inde. (D'ailleurs une réévaluation des valeurs culturelles et traditionnelles sur lesquelles reposait le bouddhisme tibétain devenait de plus en plus de mise.) L'intérêt du dalaï-lama pour la science contemporaine (astrophysique, neurobiologie, psychologie) explique ce repositionnement curriculaire. Ce faisant, il ne fait que se conformer à l'enseignement du maître des maîtres, Bouddha: «Être instruit en science et en art, être discipliné et cultivé, dire des paroles justes — cela est une grande bénédiction» (*Suttanipata*, II, 4)[1].

En fait, le canon bouddhiste tibétain comprend deux parties: le *Kangyur* ou *Sutra* qui regroupe les enseignements originaux de Bouddha (108 volumes), et le *Tengyur* (225 volumes) qui en constitue le commentaire. Cette encyclopédie du savoir est une œuvre gigantesque qui se complète par plusieurs milliers de traités. Ces enseignements qui prennent souvent la forme d'un dialogue entre le Bouddha et ses disciples touchent à la philosophie religieuse

---

1 Pour de plus amples informations sur le cadre de vie monastique et sur les techniques spirituelles véhiculées, l'étude de Chögyam Trungpa, *Né au Tibet* (1968) est fort instructive.

et à tous les domaines de la connaissance (*Atlas des Religions*, p. 151). Ils offrent, ce qui constitue la singularité du bouddhisme tibétain, la possibilité de pratiquer simultanément l'essence des trois doctrines: *Hînayâna et Mahâyâna* qui expliquent les techniques de maîtrise de l'esprit, et *Tantrayâna*, celles de travail sur les énergies vitales et sur les centres du cœur.

Le dalaï-lama reçoit la formation traditionnelle complète et les enseignements majeurs de toutes les lignées[1]. C'est dire que son éducation — comme celle des *tulkûs*, des personnes qui ont maîtrisé la loi du karma et atteint la réalisation — est beaucoup plus stricte et intense que celles des moines ordinaires. Il faut dire aussi que l'érudition, les connaissances intellectuelles et l'art de la dialectique obtiennent une importance beaucoup plus grande chez les *Geloug-pa* que chez les *Kargyü-pa* par exemple, lesquels privilégient l'art de méditer et la pratique des rituels religieux. Les longues études des premiers trouveront leur lieu naturel d'appropriation dans les monastères alors que l'expérience spirituelle des seconds invitera à la solitude dans les cellules de médiation, les grottes et les ermitages (Govinda, 1976, p. 235). Mais, peu importe son statut et son ordre d'appartenance, l'éducation spirituelle fondamentale ou la *sâdhanâ* repose sur l'acquisition ou la maîtrise de «trois outils de la sagesse»: la sagesse de l'écoute et de l'entente, la sagesse de la contemplation et de la réflexion et la sagesse de la méditation (S. Rinpoché, 1993, p. 160). Et cette formation, elle se fait sous la direction de maîtres qui aident le moinillon à devenir moine, qui facilitent le passage de l'état de novice, d'apprenti à celui d'élève, de disciple... Justement si nous plongions au cœur de cette relation sacrée qui se vit «au royaume des neiges».

---

1 Le dalaï-lama reconnaît qu'il fut capable de comprendre très jeune, et sans difficulté majeure, des aspects de la philosophie et de l'enseignement bouddhistes difficiles à saisir et requérant habituellement de nombreuses années d'études (S. Rinpoché, 1993, p. 143). Il faut dire que l'entraînement rigoureux auquel est soumis le Dalaï-Lama, sous la direction de différents maîtres, explique cette grande capacité de focalisation mentale et de concentration contemplative.

La relation lama-disciple

Notre vrai Maître est le Bouddha.
Nous ne sommes que ses disciples.
(Le Quatorzième Dalaï-Lama)

Des clarifications d'ordre conceptuel, institutionnel et historique s'imposent, avant de plonger au coeur du sujet:

- Il est d'usage courant, au Tibet, d'appeler *lama* tout moine ou laïc qui dispense la connaissance. Cependant, dans une perspective institutionnelle, seuls ont vraiment droit au titre, d'après David-Neel: les *tulkûs* (les êtres réincarnés, c'est-à-dire les émanations ou les incarnations d'influences spirituelles particulières), les *khompos* (les directeurs de collèges dans les grands monastères) et les *géchés* ou *kyorpöns* (les religieux ayant obtenu le grade universitaire). Et un «lama», au Tibet, n'est pas seulement un maître spirituel mais aussi un sage, un thérapeute, un prêtre et un médecin de l'âme, qui aide malades et mourants[1]. Ajoutons qu'un lama peut agir comme prêtre ou maître sans être moine (1991, p. 628).

- Le titre honorifique de *Rinpoché* («Très précieux») est réservé à des maîtres spirituels renommés, et à leur réincarnation.

- La notion de «disciple» renvoie naturellement à celle de «discipline» qui, en tibétain, se dit *tsul trim: tsul* signifie «approprié» ou «juste» et *trim* «règle» ou «voie». Ainsi la discipline consiste-t-elle, pour le disciple ou l'élève, à faire ce qui est juste ou approprié (S. Rinpoché, 1993, p. 47).

- Dans ses formes primitives, le bouddhisme ne connut point de maîtres et rejeta même la transmission initiatique. Toutefois, au cours de sa très complexe histoire, le maître réapparaît et

---

1 Dans l'approche bouddhiste, la naissance, la vie et la mort sont intimement liées, sont perçues comme un tout. Et la mort est vue comme un miroir dans lequel se reflète l'entière signification de l'existence.

joue, comme au Tibet, un rôle considérable (*Hermes*, 1966-1967, p. 8).

- Parmi les moines, on distingue les *bhikshus* (moines complètement ordonnés), les *shamaneras* (novices) et les *upasakas* (les jeunes étudiants qui ont déjà prononcé le vœu de célibat).

QUELQUES MAÎTRES QUALIFIÉS

Tu fuis toujours ailleurs mais le désir de liberté est illusion. Reste donc ici pour détruire les illusions de ton esprit.
(MILAREPA, *Cent mille Chants*)

Des maîtres qui ont marqué le bouddhisme tibétain, nous n'en retenons que cinq parmi les centaines de guides incomparables et extraordinaires, qui mériteraient une place de choix. Et, contrairement à notre démarche en milieu chrétien et soufiste, nous privilégions, à une exception près, la période contemporaine. Il faut dire qu'elle est particulièrement riche de très grands maîtres (érudits, écrivains, mystiques et saints) qui apportèrent ou apportent une contribution exceptionnelle à la fois à la société tibétaine et à l'enseignement du bouddhisme, à l'humanité toute entière et à la spiritualité universelle. Dans cette exposition ou mise à nu de visages, sur un seul déjà rencontré nous revenons — pour mieux faire ressortir sa dimension d'enseignant spirituel — et quatre nouvelles figures étroitement liées nous introduisons. Pour chacun de ces guides cependant, nous empruntons l'essentiel de notre information à l'étude principale de Sogyal Rinpoché, *Le Livre tibétain de la vie et de la mort* (1993).

- Padmasambhava (VIIe siècle). Le maître Dilgo Khyentsé dit de lui: «Il incarne la sagesse et la compassion de tous les bouddhas». Les Tibétains l'appellent «le second Bouddha» ou, plus affectueusement «Guru Rinpoché» (précieux maître). Père du bouddhisme tibétain et saint vénéré, Padmasambhava incarne un principe cosmique et intemporel; il est le maître universel. Le maître Sogyal Rinpoché qui voit en lui son inspirateur et son guide, écrit: «Il est l'esprit

essentiel du Dzogchen[1]; il en est le meilleur interprète et l'incarnation humaine, doté des qualités éclatantes de magnanimité, de pouvoirs miraculeux, de vision prophétique, d'énergie éveillée et de compassion illimitée» (p. 200-208).

Ce maître suprême a fait don au bouddhisme du *Livre des morts tibétain* dont une magnifique prière définit l'attitude bouddhique au moment de la mort:

> Maintenant que le bardo du moment précédent la mort se lève sur moi,
> J'abandonne toute envie, désir et attachement,
> J'entre non distrait dans le clair éveil de l'enseignement
> Et éjecte ma conscience dans l'espace de Rigpa non-né.
> À l'heure où je quitte ce corps fait de chair et de sang,
> En lui je reconnais une illusion transitoire.

• Jamyang Khyentsé Chökyi Lodrö (1896-1959), considéré comme la maître tibétain le plus remarquable de ce siècle. Le maître-racine, le maître des maîtres, celui qui a formé les plus grands érudits de l'époque et qui a rassemblé tous les grands lamas, les détenteurs des lignées de toutes les traditions. Il était le cœur, l'âme du bouddhisme tibétain. Vénéré comme l'incarnation de Manjushri, le Bouddha de la Sagesse, sa présence était celle de «la clarté lumineuse». De ce sage et saint homme coulait «un flot d'éloquence et de poésie». Cette «encyclopédie vivante de la sagesse» était saluée comme «l'autorité suprême» et, par plusieurs, appelée «le Bouddha Primordial» (celui qui représente «la pureté primordiale de la valeur de l'esprit»).

• Khandro Tséring Chödrön: considérée comme le plus éminent maître féminin du bouddhisme actuel. Humilité, noblesse de cœur, simplicité et modestie la caractérisent, la définissent. C'est l'illustration sublime, éloquente et émouvante de la dévotion pure et du maître discret, effacé. Cette radieuse contemplative incarne l'amour et la sagesse apaisante de Tara, «la compassion éveillée sous sa forme féminine». Sa seule présence est source d'enseignement et ses rares paroles (elle n'enseigne pas de façon formelle) sont d'une clarté pénétrante.

---

1 Le Dzogchen est le courant de sagesse le plus ancien et le plus direct du bouddhisme; c'est une voie abrupte. Ses origines remontent à Samantabhadra, le Bouddha Primordial.

Épouse spirituelle de Jomyang Khyentsé qui fut l'inspiration de toute sa vie, elle l'interrogeait sous forme de chants; il lui répondait en usant du même véhicule. D'ailleurs ses chants sont d'une ferveur intense et d'une félicité sereine. Les lamas la voient comme une «mère spirituelle», comme «la vérité vivante» (p. 193-194)[1].

• Dilgo Khyentsé Rimpoché (1910-1991): considéré comme le plus éminent disciple de Jamyang Khyentsé et l'un des maîtres les plus illustres de notre époque, celui du Dalaï-Lama lui-même. Son enseignement remarquable, son amour parfait des êtres et sa sagesse profonde faisaient de cet homme d'imposante stature, de ce mystique actif, une «montagne de chaleur et de douceur». Ce lama marié est une incarnation du célèbre auteur et maître appelé Khyentsé Rimpoché, né en 1817.

Pendant les trente années qui ont suivi la chute du Tibet, dans l'Himalaya, en Inde, en Asie, en Europe et aux États-Unis, il a enseigné, conféré la transmission des enseignements Dzogchen. «Penser à Dilgo Khyentsé Rinpoché et à ce qu'il a réalisé pour l'humanité, c'est contempler, rassembler et manifester en une seule personne, toute la grandeur du don que le Tibet offre au monde» (p. 197-198 et 467-469).

• Sogyal Rinpoché. En lui est reconnu l'incarnation de Tertön Sogyal, un mystique célèbre. Il avait quelques mois, à peine six, quand il entra au monastère de Jamyang Khyentsé qui l'éleva comme son propre fils. Et son épouse spirituelle, Khandro Tséring Chödrön, qui était la tante du petit *tulku*, lui apporta une attention toute bienveillante. À la mort de son maître, Dilgo Khyentsé Rinpoché l'aidera à approfondir sa culture bouddhique. Formation qui sera complétée par l'étude des religions comparées aux universités de Delhi, en Inde et de Cambridge, en Angleterre. Depuis 1974, par ses enseignements, cet être lumineux et chaleureux communique au monde actuel, occidental et oriental, les qualités toujours actuelles de l'ancienne sagesse du Tibet. Lui servent de tremplin, les centres et groupes Rigpa qu'il a fondés pour transmettre l'essence de la vision de Bouddha (p. 553-554).

---

1 Nous explorons, un peu plus loin, le monachisme bouddhique féminin.

D'ABORD UNE ÉDUCATION DU CŒUR

> *La vérité absolue ne peut être réalisée au sein de l'esprit ordinaire, et le chemin qui va au-delà de l'esprit ordinaire passe par le cœur.* (Sogyal RINPOCHÉ)

Explorer plus à fond la relation maître-disciple dans le bouddhisme tibétain traditionnel, nécessite une clarification de parcours. Dans l'ancien Tibet, il n'y a pas d'éducation possible en dehors des monastères. Ce qui explique la présence de tout jeunes enfants en ces lieux, même s'ils ne font leurs premiers vœux qu'à sept ans. Référence sans doute universelle pour l'«âge de raison» (du discernement intellectuel et moral), mais pas forcément pour l'«âge de conscientisation» d'une consécration à la vie monastique! Évidemment, aujourd'hui, depuis Dharamsala, le contexte est modifié[1]: d'une part, des structures sont en place pour l'apprentissage scolaire qui repose sur des programmes éducatifs conjuguant les études religieuses et la métaphysique avec les sciences modernes, les langues, l'histoire mondiale et l'informatique; d'autre part, le choix d'une vie monastique existe bel et bien, l'engagement monastique s'effectue maintenant après un temps de réflexion personnelle[2].

Mais peu importe l'âge, la relation moine-novice, lama-élève, renvoie à l'apprentissage, à l'éducation d'une personne qui aspire à autre chose, à un autre état. L'on sait que le désir d'apprendre que manifestent les Occidentaux est fort grand, mais leur éducation —

---

1 Le pandit Nehru, dès l'arrivée du Dalaï-Lama, crée un département tibétain au sein du ministère de l'Éducation. Le nombre d'exilés l'a rapidement justifié: plus de 120 000 au début des années 1990. Et Dharamsala joue le rôle du «Lhassa de l'exil» chargé de protéger l'âme de la terre mère, dans l'attente du grand retour (Vidal, 1995, p. 160 et 170).

2 Au début des années 1990, on comptait sur la terre d'exil plus de 12 000 moines et nonnes en recherche d'absolu dans les monastères. Des anciennes universités monastiques, notons la reconstruction du Monastère Dzogchen, à Mysore, dans le sud de l'Inde. Les grandes communautés monastiques de Sera, Drepung et Granden l'ont été en Inde méridionale.

même en milieu religieux — s'occupe surtout à développer l'intelligence, très peu les qualités du cœur... Fort différente est la situation éducative dans la culture tibétaine, en pays indien. Bien que l'acquisition de connaissances «civiles» occupe un espace important, l'éducation prenant en charge les aspects moral ou éthique et spirituel, reste d'abord une affaire de cœur. Car c'est vers la compassion et l'amour qu'elle doit tendre. Ne laisse aucune place à l'ambiguïté la réponse ferme que donne le Dalaï-Lama à la question de Colombe Pringle: «Pour quelle qualité avez-vous le plus de respect?»

> Les qualités du cœur, croyant ou pas, cultivé ou non, sans distinction d'aucun ordre, le cœur est le plus important. Quelqu'un de bien c'est quelqu'un de généreux, de chaleureux. Si le cœur est là, l'homme est heureux. Moins il y a de cœur, moins il y a de bonheur (1992-93, p. 148).

L'INCONTOURNABLE MAÎTRE EXTÉRIEUR

> Dans un *tantra,* le Bouddha dit: *«De tous les bouddhas jamais parvenus à l'éveil, pas un seul ne l'a atteint sans faire confiance à un maître; et des mille bouddhas qui apparaîtront sur cet éon, pas un seul n'atteindra l'éveil sans faire confiance à un maître».*

Dans la tradition bouddhiste, comme dans la chrétienne et l'islamique déjà visitées, entreprendre un voyage spirituel, seul, reste fort problématique. En effet, pour mener à bien une transformation véritable, une purification du cœur, même dans une «culture de sagesse» comme la tibétaine, l'épaule d'un maître sur laquelle peut s'appuyer l'aspirant ou le disciple s'avère nécessaire. Et d'un maître qui s'inscrit dans une lignée, dans une chaîne de transmission ininterrompue de maître à maître. Une lignée qui maintient l'authenticité et la pureté de l'enseignement, qui permet la transmission, d'esprit à esprit et de cœur à cœur, d'une sagesse vivante.

Nécessaire aussi, pour le chercheur spirituel du «haut plateau», d'user de discernement, de discrimination — une qualité qui se développe progressivement — pour découvrir le sage authentique. En se posant certaines questions capitales sur le guide approché. Sogyal Rinpoché en retient trois principales:

- Est-il habité par la bonté et la compassion, l'humilité et la disponibilité?

- Transmet-il, partage-t-il (progressivement du moins) toute la sagesse reçue de son propre maître?

- Son enseignement est-il en accord avec celui du premier des maîtres, Bouddha (p. 182)?

Perçu et défini comme l'émanation et le porte-parole de la vérité, c'est d'abord sur *«la vérité des enseignements»* que le chercheur tibétain doit mettre l'accent et non sur «le maître idéalisé». Comme l'écrit judicieusement notre source: «En effet, c'est en développant un lien avec cette vérité que vous découvrirez votre lien avec un maître». D'où ces autres questions fondamentales que le chercheur est invité à examiner en regard de sa démarche spirituelle:

- Quelle est la voie de la sagesse, le chemin spirituel qui m'inspire le plus, dans lequel je me reconnais le plus?

- Suis-je capable de conjuguer intelligence et cœur, compréhension et sensibilité (mais non sensiblerie)?

- Suis-je un consommateur, un touriste spirituel qui s'alimente à tous les chemins et papillonne de maître en maître ou quelqu'un qui accepte de creuser et de s'engager à fond dans une voie de sagesse avec un maître principal, quitte à chercheur ailleurs si la réponse ne jaillit point (p. 184)?

Alors, et alors seulement si les réponses sont satisfaisantes, l'aspirant peut se voir comme un disciple d'un maître, et le suivre[1]. Mais

---

1 Ce qui n'interdit en rien, bien au contraire, de recevoir l'enseignement d'autres maîtres, même s'ils ne sont pas de la même tradition, lignée ou

suivre un maître exige la maîtrise d'autres qualités comme la patience, le courage, la vigilance, l'humilité et une certaine dose d'humour, et la capacité d'expression de sentiments comme la confiance et l'amour. Ce que Sogyal Rinpoché, dans un langage très bouddhique, traduit ainsi: «Il se peut que vous ayez le karma vous permettant de rencontrer un maître, mais vous devez ensuite créer le karma grâce auquel vous pourrez le suivre» (p. 184). C'est un art fort difficile, précise-t-il, car nous sommes toujours dans le *samsara*, «intoxiqués» par le *samsara.*

Si toutes les grandes traditions de sagesse «puisent leur force dans la relation de maître à disciple», la tibétaine insiste beaucoup sur «le caractère sacré» de cette relation, sur l'alchimie, la transformation qui s'opère dans l'élève authentique au contact du maître authentique. La dévotion du premier et la bénédiction du second s'expriment par le biais d'une authentique méthode d'introduction. La tradition bouddhique parle de la nécessaire présence de ces «trois authentiques» pour que l'éveil puisse s'opérer (p. 186 et 73). Sur la dévotion très grande que le premier manifeste à l'égard du second, nous reviendrons. Approchons d'abord l'essence de ce rapport en nous inspirant étroitement des propos du maître Jamyang Khyentsé et du disciple Sogyal Rinpoché qui les rapporte. Nous résumons:

La nature de notre esprit[1], notre nature éveillée fondamentale, notre nature de Bouddha, a un aspect actif, qui est notre «maître intérieur». Dès l'instant même où notre nature a été obscurcie (depuis

---

école. Tantôt c'est le disciple qui en manifeste le besoin, tantôt c'est le maître qui initie la démarche. L'amitié entre les monastères — ce qui n'exclut pas certaines rivalités d'ordre politique et philosophique — favorise le va-et-vient de maîtres évidemment mais aussi de moines, seniors surtout, pour élargir leur vision métaphysique et les instrumenter sur les diverses techniques spirituelles. Certains, nous rapporte Chögyam Trungpa, vont jusqu'à «rendre visite» à plus de cent gurus de toutes les écoles du bouddhisme qu'on pouvait trouver au Tibet (1968, p. 68).

1 Dans le bouddhisme, on distingue deux aspects principaux de l'esprit: le premier est l'esprit ordinaire qui pense (*sem*, en tibétain); instable, inconstant, il est la proie incessante des influences extérieures. Le second aspect est la nature même de l'esprit, son essence la plus profonde, qui n'est jamais affectée par le changement (*Rigpa*, en tibétain); c'est la conscience claire, originelle, c'est la connaissance pure (S. Rinpoché, p. 78).

des temps immémoriaux) par un nuage d'ignorance, ce maître intérieur — en communion avec tous les bouddhas et tous les êtres éveillés — a infatigablement travaillé pour nous, s'efforçant sans relâche, de vie en vie, de nous ramener au rayonnement et à l'espace de notre être véritable. Lorsque nous avons recherché ardemment la vérité, lorsque notre karma a été suffisamment purifié, le maître intérieur se manifeste sous la forme du «maître extérieur», que nous rencontrons alors presque comme par magie, dans la réalité quotidienne (p. 186-187: extraits).

Dans des phrases à couper le souffle d'un occidental non averti, Sogyal Rinpoché précise: «le maître extérieur n'est autre que l'incarnation, la voix, le représentant (ou le porte-parole) de notre maître intérieur [...]; il est le canal de bénédictions de tous les êtres éveillés et de tous les bouddhas [...]; il n'est rien de moins que la face humaine de l'absolu [...], la cristallisation de la sagesse [...]; c'est la voie de la libération, l'incarnation vivante de la vérité, le signe indéniable que l'éveil est possible dans ce corps, dans cette vie, dans ce monde, même ici et maintenant». Dans cette perspective, la tâche du maître extérieur consiste essentiellement à «nous apprendre à recevoir sans le moindre voile le clair message de notre propre maître intérieur, et [à] nous amener à réaliser en nous la présence ininterrompue de ce maître ultime» (p. 187-188). En d'autres termes, le maître extérieur introduit le disciple directement à la vérité de son maître intérieur, l'un et l'autre ne faisant qu'un (p. 199). Donc, il n'y a pas de dualité.

Plus qu'un simple transmetteur de connaissances, le gourou, comme porte-parole du Bouddha et porteur du Dharma, «insuffle son esprit vivant» au *chola*. Entre l'un et l'autre acteur, se noue un lien de parenté spirituelle profonde basée sur une «initiation» pendant laquelle s'opère un «transfert de pouvoir» contenu dans la formule sacrée (*mantra*). Grâce à ce don précieux et à l'oraison incantatoire qui l'énergisent, le disciple reste en contact permanent avec son maître et la lignée spirituelle, chacun ayant reçu lui-même l'initiation de son prédécesseur (Govinda, p. 49, 148 et 229). Le maître introduit donc le disciple à la vision de l'esprit, puis le disciple la stabilise en lui.

LA DÉVOTION, AU CŒUR DE LA RELATION

Lorsque le soleil de la dévotion ardente brille sur la montagne enneigée qu'est le maître, le flot de ses bénédictions se met à couler.
(Le saint tibétain DRIKUNG KYOBRA)

Cette conception du maître spirituel permet de comprendre, disons d'accueillir la dévotion que lui témoigne le disciple. Plus grande encore que la vénération qu'il voue aux bouddhas eux-mêmes, car avec le maître, le face-à-face est possible. Le Bouddha n'a-t-il pas dit: «C'est par la dévotion, et par la dévotion seule, que vous réaliserez la vérité absolue». Mais qu'entend-on au juste, dans la spiritualité tibétaine, par dévotion?

Pour l'approcher et s'en pénétrer, il faut d'abord se déprogrammer, se départir d'idées-préjugés comme celles d'une «adoration béate» ou d'une «soumission aveugle» manifestée à l'égard d'une autre personnalité, en l'occurrence un maître ou un gourou. Surtout que ce dernier n'a nul besoin de ce témoignage. La dévotion véritable, au contraire, se veut lucide et consciente. Elle est, pour reprendre les termes de Sogyal Rinpoché, essentiellement «une réceptivité ininterrompue à la vérité». Il ajoute: «c'est la gratitude qui s'élève vers celui ou celle qui nous a aidé à voir et vers la vérité qu'il ou elle incarne dans son être, ses enseignements et son esprit de sagesse». D'ailleurs *Mö gü* (dévotion) en tibétain renvoie à «aspiration» et «respect»: *respect pour* le maître et *aspiration à* ce qu'il peut faire naître en nous (p. 189-190).

Les Tibétains ne sont pas chiches en dévotion; ils la veulent illimitée comme les y invite Padmasambhava: «Une dévotion totale apporte une bénédiction totale» (p. 190). C'est seulement lorsque le disciple considère son maître comme un bouddha vivant que peut s'opérer progressivement une transmission entre le cœur et l'esprit de sagesse du maître et lui. Synthétisent de façon lumineuse ce propos sur la piété et la vénération les paroles de Dilgo Khyentsé Rinpoché:

> La dévotion est l'essence du chemin, et si nous n'avons rien d'autre à l'esprit que la présence du maître, et n'éprouvons rien d'autre qu'une dévotion fervente, tout ce qui se produit est perçu comme sa bénédiction. Pratiquer simplement, sans jamais se départir de cette dévotion est la prière même (cité par S. Rinpoché, p. 206).

Il y a donc un lien très fort, très puissant qui unit maître et disciple dans le bouddhisme tibétain. C'est un lien indestructible, car un grand maître, un maître authentique ne meurt pas: sa présence, sa guidance, sa lumière de sagesse, sa compassion et ses bénédictions ne sont nullement entravées ou éclipsées par sa mort physique. Les dernières paroles de Lama Tseten[1] à qui on proposait de courir chercher son maître pour l'assister à son chevet, sont éloquentes: «Avec le maître, la distance n'existe pas». S'il est ainsi, constate Sogyal Rincoché, c'est que Lama Tseten avait déjà réalisé la présence du maître en lui-même: Jamyang Khyentsé demeurait continuellement présent dans son esprit et dans son cœur (p. 24-25). En effet, lorsque le disciple a pleinement reconnu que la nature de son esprit est identique à celui du maître, le maître et le disciple ne peuvent plus être séparés, car le maître est *un* avec la nature de son esprit, continuellement présent, en tant que tel (p. 75). Toujours vivant et présent il est, car ce qu'est un bouddha ce n'est pas son corps mais son *Dharma*, son enseignement.

Une dernière interrogation, qui est celle que Gambopa, le plus grand disciple du poète et mystique Milarépa, lui posa au moment de leur séparation: «Quand le temps sera-t-il venu pour moi de commencer à guider des étudiants»? Son maître lui répondit: «Lorsque tu seras différent de ce que tu es maintenant, lorsque ta personne toute entière sera transformée et que tu seras capable de voir, réellement voir, ce vieil homme devant toi comme rien de moins que le Bouddha lui-même, lorsque la dévotion t'aura amené à cet instant de reconnaissance, ce sera le signe que le temps est venu pour toi d'enseigner» (cité par Sogyal Rinpoché, p. 197).

---

1 Lama Tseten était le tuteur de Khandro Tséring Chödrön, épouse spirituelle de Jamyang Khyentsé.

LA SAGESSE EN HÉRITAGE

Quelle chance pour l'humanité de bénéficier de cette tradition de sagesse, de cet héritage préservé dans la solitude des hautes montagnes himalayennes. Certes la théocratie n'a pas fait du Tibet d'hier un paradis mystique: elle est souvent éclairée et généreuse, mais parfois inique, violente, corrompue; et la société, quoique religieuse, courageuse et gaie, est rude, obscurantiste, méfiante, presque xénophobe. C'est dire que les piliers posés en sol indien par Sidharta Gautama sont quelque peu ébranlés: la totale liberté de pensée, le plein esprit de tolérance et le rejet des extrêmes. Les descriptions d'Alexandra David-Néel sont fort éloquentes sur le sujet[1]. Mais, histoire et géographie jouant, ce pays inspire toujours les mythes et les rêves de l'humanité, car, même s'il y a une manière de vivre qui a été éradiquée par le dragon chinois[2], il y a «un feu qui refuse de s'éteindre du côté de Lhassa». Le poète André Vetter a trouvé les mots pour le dire:

> Ce qui refuse de s'éteindre sur le toit du monde c'est l'éclat sans exemple de ce bouddhisme d'altitude qui fait du mystère une présence et de cette présence une force d'éveil qui illumine autant le corps que l'esprit (1994, p. 67).

Un feu que Dharamsala non seulement entretient mais vivifie, car Lhassa-la-Nouvelle, diagnostique Yves Kernöac'h, est à la fois «conservatoire de la tradition et laboratoire du futur» (1994, p. 106). D'un futur différent d'un passé car la migration forcée des lamas, du pied de l'Hymalaya à l'Extrême-Occident, pose, d'après Lama Govinda, une difficulté majeure au bouddhisme tibétain. Habitués ils étaient, à vivre dans une atmosphère, un environnement que tout

---

1 Ce rejet des extrêmes concerne deux aspects en particulier: ne point s'attacher aux plaisirs des sens (ce qui n'exclut pas leur visite), ne point s'adonner aux mortifications (ce qui n'interdit pas l'ascèse). En pratique, le bouddhiste ne renonce qu'à ce qu'il ne tient plus, parce qu'il en a mesuré le vide, le néant (David-Néel, 1991, p. 224).

2 Contentons-nous d'identifier trois variables importantes: a) l'éducation des jeunes qui se fait dans les écoles chinoises; b) les monastères autorisés sont dirigés par des cadres chinois; c) le système de troc entre agriculteurs sédentaires et éleveurs (semi-)nomades n'est plus.

appelait, invitait à la méditation ou à l'énergie yoguique (l'étendue, la solitude, la silence des hauts plateaux et des montagnes célestes). Maintenant, sujets aux distractions provoquées par les influences externes, leur faculté de concentration et d'intériorisation, leur sensibilité psychique risquent d'être affadies. Une vigilance décuplée s'impose, plus ils s'éloignent du foyer d'origine (1976, p. 109 et 111).

LE MONACHISME BOUDHIQUE FÉMININ[1]

D'entrée de jeu, précisons que, dans le bouddhisme tibétain (*Vajranyâna*), l'Ordre des moniales (*bhikkhuni sangha*) n'existe plus depuis longtemps. Tout comme dans les pays theravâdin du Sud-Est asiatique, depuis le Xe siècle. Sauf à Hongkong et Taiwan où se retrouvent de véritables moniales, partout ailleurs la succession de génération en génération de la Doctrine et de la Discipline et la succession des vêtements monastiques[2] ont cessé. C'est dire que les religieuses tibétaines, encore de ce monde, n'ont point reçu une ordination complète[3]. Sur les conseils de lamas responsables, quelques postulantes ont gagné Hongkong pour obtenir l'Ordination majeure. Cela pose cependant un double problème: de validité, puisqu'on passe d'une école bouddhique à une autre; de reconnaissance sociale, en tant qu'institution religieuse dûment établie.

---

1 Le monachisme féminin en milieu bouddhiste est étudié avec beaucoup d'intelligence et de sensibilité par Môhan Wijayaratna, dans *Les moniales bouddhistes. Naissance et développement du monachisme féminin* (1991).

2 «La succession de vêtements monastiques» (*Civara paramparâ*) consiste par la remise, lors de l'Ordination des vêtements de la préceptrice à son élève. Au lendemain de cette cérémonie, l'instruction se poursuit car la préceptrice doit amener son élève «vers les plus hauts sommets du progrès intérieur» ou l'envoyer chez une consoeur plus compétente dans le domaine des exercices mentaux. C'est dire que l'une et l'autre partagent la même cellule ou du moins vivent à proximité. Aux yeux de la Communauté, préceptrice et élève sont les disciples du Bouddha (*Ibid.*, p. 78-80).

3 Contrairement à Mijayaratna, Anne Bancroft, dans *Femmes en quête d'absolu*, affirme que dans le bouddhisme mahâyâna, «beaucoup de femmes ont reçu l'ordination complète» (1991, p. 168).

À quoi attribuer le bris dans la succession du monachisme féminin? À plusieurs facteurs dont les principaux seraient, d'après Môhan Wijayaratna:

- la dépendance dans laquelle devait rester un ordre de moniales par rapport à l'Ordre des moines. (Ce qui ne sera pas très différent dans le monachisme chrétien et islamique.) Seul un moine senior pouvait conférer l'Ordination majeure à une postulante accomplie;

- l'obligation d'un quorum de vingt moniales, membres à part entière de la Communauté, pour que l'Ordination majeure soit donnée;

- l'insécurité sociale vécue par les nonnes. Certes les moines pouvaient veiller sur elles du seul fait de les accompagner (religieux et religieuses ne vivent pas en clôture), mais ils ne pouvaient frapper quiconque si elles étaient harcelées, agressées;

- un certain affadissement religieux des ordres féminins dû possiblement à une entrée au couvent ou monastère pour des raisons d'abord extérieures: renoncer à un mariage éventuel, éviter les épreuves pénibles subies dans la vie séculière, échapper à un milieu illettré[1]. Comme si la libération sociale avait fini par primer sur la libération spirituelle;

- le confinement au champ de la dévotion. Plus qu'en Occident, la religion comme institution sociale et la philosophie comme

---

1 Les tragiques paroles de l'indienne Muttâ disant, après avoir renoncé à la vie laïque, qu'elle était bel et bien libérée des trois pires ennemis de sa vie: «le mortier, le pilon et son époux», trouvent leur équivalent dans le christianisme et l'islam. Les moniales bouddhistes cependant traduisent avec encore plus de force «un mouvement de libération, au sens politique du terme». L'absence d'autorité centrale imposant l'orthodoxie, conjuguée à un système judiciaire très précis (règles et procédures contraignantes mais respectueuses des personnes), donnent aux activités communautaires une certaine «essence démocratique» (M. Wijayaratna, 1991, p. 151).

système de pensée sont d'abord «l'affaire des hommes» en Orient, islam inclus évidemment (1991, p. 36, 62, 161).

Rappelons que le Bouddha, face à la frénésie d'ascétisme qui gagne les disciples, s'était montré hésitant à l'Ordination des moines, puis avait fait preuve de résistance à admettre le monachisme féminin. Non pour des considérations d'ordre sexiste ou de discrimination sexuelle, mais essentiellement par prudence car, selon ses préceptes, une institution monastique devait être soutenue par des bienfaiteurs laïcs et protégée par la société laïque. Sur le rapport entre les sexes, force est de reconnaître, avec Wijayaratna, que dans l'enseignement ou la méthode du Bouddha, «il n'y avait pas de distinction entre la libération de l'homme et celle de la femme, car, dans cet esclavage, tous deux étaient également enchaînés par le désir» (1991, p.138)[1]. Pour le Maître, tout comme les hommes, les femmes sont capables de parvenir à la suprême sagesse, le *Bôdhi*, d'atteindre l'état d'*Arahant*. Des précisions s'imposent; Mijayaratna nous prête à nouveau son concours.

- Sur la modestie et la simplicité: Comme tous les travaux à but lucratif étaient interdits, y compris la pratique d'un métier pour gagner sa vie (c'est à l'opposé du monachisme copte), vêtements, nourriture, logement et médicaments dépendent donc de bienfaiteurs laïcs appelés à agir par ferveur ou respect et non par pitié. La richesse, mais surtout l'attachement à la richesse étant considéré comme un obstacle à la vie contemplative (la pauvreté n'est pas perçue comme une vertu), le détachement des choses du monde rappelle constamment à la mémoire du religieux que sa vie (état social) a changé et que sa vie (biologique) dépend des autres (p. 99-101).

- Sur la chasteté: Nulle part on ne trouve les louanges d'une virginité perpétuelle. Du reste, la sexualité n'est qu'un aspect de la sensualité (pâli: *kâma – tanhã*), la valeur du corps étant une notion étrangère au bouddhisme. «Donner complètement

1 Ne confondons pas les paroles du Bouddha — comme celles du Christ et de Mohammad — avec un certain discours idéologique tenu par les défenseurs de la suprématie mâle... D'autre part, n'inscrivons pas leurs paroles dans un discours féministe, qui est de notre époque.

> sa vie à son époux divin», comme dans le mysticisme chrétien et soufie, ou, de Simone Weil, «le Christ est descendu et m'a prise», sont des expressions qui n'ont aucune résonance pour les moniales bouddhistes (p. 129-131). Il y a cependant — tant et aussi longtemps que le moine ou la moniale fait partie de l'Ordre — une interdiction absolue de tout rapport sexuel. Si le renonçant ou la renonçante n'est plus capable de maîtriser ses pulsions sexuelles, l'abandon de la vie monastique est toujours possible.

Comme il n'y a pas de vœux solennels — y compris d'obéissance — dans le bouddhisme mais seulement un engagement à se conformer à la Doctrine et à la Discipline, le renonçant, aux dires de David-Néel, «reste un libre chercheur de vérité morale et philosophique et l'unique maître de sa personne et de son activité». Ce qui expliquerait pourquoi, dans l'histoire du bouddhisme, il n'y a pas trace d'Inquisition, de *blikkhu* et *bhikkhuni* brûlés sur les bûchés comme chez les chrétiens et les musulmans (1977, p. 237).

Dans le processus de revivification du monachisme bouddhique féminin actuel, deux occidentales, nous apprend Anne Bancroft, jouent un rôle capital: Freda Bedi et Ayya Khema... La première, d'origine anglaise, dont le nom tibétain religieux est soeur Palmo, a une carrière mémorable. Arrêtée un jour avec Gandhi, chargée par Nehru d'organiser des camps pour les milliers de tibétains qui se réfugient en Inde, en contact permanent avec le Dalaï–Lama et le Karmapa qu'elle considère comme ses maîtres, elle fonde pour les femmes un couvent pour apprendre à méditer. La seconde, Ayya (soeur) Khema, est d'origine allemande. Ordonnée religieuse par un maître de méditation, au Sri Lanka, elle reçoit du gouvernement de ce pays une île, pour y fonder le premier monastère entièrement dirigé par des femmes et destiné à des Orientales et des Occidentales. Dans «l'île des Religieuses», l'abbesse et professeure offre aux femmes des retraites et l'occasion de faire l'expérience de la vie monastique. Militante qui croit que «le chemin de la croissance spirituelle doit comprendre l'indépendance», elle coordonne en 1987, à Bodh Gaya, en Inde, la première conférence internationale de religieuses dans l'histoire du bouddhisme, et crée la *Sakyadhita*, un organisme mondial de femmes bouddhistes luttant pour la

réinstauration de l'ordination complète des religieuses (1991, p. 18, 167-169).

Sur «le toit du monde», avec Lama Govinda, approchons maintenant de façon plus directe la condition des femmes et le rapport hommes femmes. Dans la société plus sophistiquée (aristocratique et bourgeoise) du Tibet, de Lhassa principalement, les femmes jouissaient d'un «statut élevé». Si leur échappaient les affaires politiques et écclésiasques, lesquelles relevaient de la théocratie dirigeante, elles bénéficiaient cependant de deux avantages certains:

- dans le domaine économique, elles administraient les affaires et la propriété familiale. C'est elles qui, généralement, héritaient des domaines de familles, lesquels ne devaient pas être divisés, morcelés[1];

- dans le domaine social, qu'elles soient mariées ou religieuses, elles bénéficiaient d'un «profond respect», du moins celles qui avaient atteint un certain degré de culture et de sainteté, les deux étant souvent confondues (1976, p. 234-235).

Pour atteindre le progrès intérieur, dans la tradition spirituelle tibétaine comme dans celles déjà étudiées, la vie religieuse ou monastique n'est pas une condition essentielle, mais une occasion susceptible d'en favoriser les étapes, les états. Pas plus que la vie de foyer, malgré ses soucis et ses responsabilités, n'est un obstacle majeur sur le chemin. Bien que la recherche historique nous éclaire peu sur ces femmes éveillées, Khandro Tséring Chödrön dont nous avons parlé, en est une magnifique illustration[2].

---

1 La rareté des terres labourables et partant des moyens de substance, obligea un certain contrôle des naissances. Deux moyens furent empruntés: l'application du système de polyandrie, surtout dans les régions désertiques; l'obligation pour au moins un fils de famille — et très souvent une fille aussi — d'entrer dans les ordres et de se retirer dans un monastère (Govinda, 1976, p. 238).

2 Notons deux études fondamentales: de Hanna Havnevick, *Tibetan Bouddhist Nuns* et de Janice De Willis (éd.), *Feminine Ground: Essays on Women and Tibet.*

* * *

Ne quittons pas cette tradition d'altitude sans faire ressortir trois de ses composantes les plus fondamentales:

- le bouddhisme, y compris le tibétain, comme Doctrine et Discipline, est d'abord une expérience personnelle fondée sur l'exercice de la méditation; il est une enquête approfondie sur soi-même, donc sur la véritable nature de l'être humain; il embrasse la purification du cœur et celle de l'esprit;

- le bouddhisme tantrique insiste sur l'alchimie, la transformation qui s'opère dans l'élève authentique (qui aspire à un autre état) au contact d'un maître authentique (qui s'inscrit dans une lignée, une chaîne ininterrompue);

- le rapport étroit et indestructible entre le guide et le disciple repose sur l'enseignement enraciné et la compassion de l'un, l'expérience fondamentale et la dévotion de l'autre.

* * *

Le Christ, Mohammad et le Bouddha, ces génies de la spiritualité, qui parlent au nom de Dieu, d'Allâh ou de l'Esprit (Rigpa), nous rappellent que nous sommes tous des étincelles cosmiques, des fragments de la vie universelle, et ils nous invitent à rallumer les soleils éteints dans nos cœurs. Si le langage utilisé varie selon les cultures où il s'est exprimé — que sa provenance soit dite d'ordre divin ou humain —, il nous renvoie à une révolution qui est d'abord intérieure, il nous invite à retrouver le chemin du cœur. C'est du moins ce que nous avons observé chez les mystiques du christianisme oriental et occidental, du soufisme islamique et du bouddhisme tibétain[1].

---

1 Peu importe la tradition mystique à laquelle se réfère tout chercheur spirituel, la démarche est toujours la même: il lui faut se mettre en chemin de la circonférence qu'est la pratique exotérique, accessible à tout «fidèle», pour se diriger vers le centre, lieu ésotérique, accessible au «disciple» prêt à entreprendre «la grande Guerre sainte».

Cette quête de Vérité, d'Absolu qui impose à l'aspirant la recherche du silence dans un monde d'agitation, exige également à ses côtés la présence d'une personne qui a déjà exploré, expérimenté une voie de sagesse, qui est pleine de bonté, de compassion et de paix. Par ses «conseils du cœur», le maître inspire, incite ou aide l'apprenti, le disciple à se purifier, à enlever les vêtements qui recouvrent sa nudité, «son espace intérieur, reflet de l'espace infini», dira Laurence Vidal (p. 173-175). Par son «ouverture d'esprit», qu'il soit chrétien, musulman ou tibétain, tout en étant de son époque, de sa culture et de sa tradition, le maître est en même temps au-delà du christianisme, de l'islam ou du bouddhisme: il débouche sur l'universel.

Peut-être serait-il instructif, au terme de ce survol de grandes spiritualités, de risquer une appréciation des caractéristiques que nous avons, tantôt explicitement, tantôt implicitement explorées. Le tableau des pages suivantes — construit à partir d'une étude de Claude Geffré — n'a aucune prétention scientifique; c'est un «essai» qui demande à être bonifié par le lecteur ou la lectrice.

Pour la suite du texte, j'invite à poser un regard sur la démarche de recherche d'un aspirant et sur son rapport à un maître. C'est donc une étape de voyage beaucoup plus intimiste, une étape cependant qui fait appel à un regard d'innocence et de fraîcheur, détaché de toute saisie impudique.

Le gourou a une acuité de compréhension, une vision, une connaissance, une perception exceptionnelles. Mais il reste toujours un homme.
(Daniel ROUMANOFF)

LE RAPPORT MAÎTRE-DISCIPLE DANS LES TRADITIONS EXPLORÉES: ESSAI D'APPRÉCIATION DES CARACTÉRISTIQUES IDENTIFIÉES PAR CLAUDE GEFFRÉ[1]

Grandes traditions Variables considérées	Chrétienté occiden-tale	Chrétienté orientale	Soufisme dans l'islam	Boud-dhisme tibétain
La figure de l'autorité				
• Le savoir du maître est celui:				
– d'un docteur (d'ordre disciplinaire)	+++	++	+	++
– d'un témoin (expérience, art de vivre)	+	+++	+++	+++
• Le pouvoir du maître est:				
– délégué par une institution	+++	+	+	++
– fondé sur un charisme personnel	+	+++	+++	+++
• Entre le père et le fils spirituels existe:				
– un rapport d'imitation	+	++	+	++
– un rapport d'expression mutuelle	+++	+	++	++
• Entre le disciple et l'Origine, un médiateur qui:				
– est un intermédiaire	++	++	+	+
– est au service de l'immédiateté	++	+++	+++	+++

...suite

1 Claude Geffré, «Conclusion» du colloque *Maîtres et disciples dans les traditions religieuses*, organisé par le Centre d'Histoire comparée des Religions, tenu les 15 et 16 avril 1988, à l'Université de Paris-Sorbonne (Michel Meslin, p. 222-226).

La force de la tradition • L'autorité du maître est: – tirée du rôle institutionnel – inscrite dans une chaîne de témoins	 +++ +	 ++ ++	 + +++	 ++ +++
• Le maître est: – le serviteur d'un texte sacré – l'expérience-source	+++ +	++ ++	+ +++	+ +++
• Les lieux du savoir sont construits: – sur l'écrit (orthodoxie) – sur l'oralité (interprétation)	+++ +	++ ++	+ +++	++ ++
• Le contact entre maître et disciple: – relève du domaine cognitif (pensées) – est de nature expérientielle (cœur)	+++ +	++ +++	+ +++	+ +++
L'autorité et la tradition • Le maître: – parle en son nom propre – est un véhicule authentique d'une tradition	++ ++	+ ++	+ +++	+ +++

Légende: + (faible), ++ (moyen), +++ (élevé)

TROISIÈME PARTIE

LE RAPPORT MAÎTRE-DISCIPLE DANS LA VOIE SWÂMIJI-DESJARDINS

À défaut de faire plier les éléments, on a toujours le choix de s'assouplir soi-même. (Frère ANTOINE)

Jusqu'à maintenant, notre exploration du rapport maître-disciple et sa traduction dans de grandes spiritualités se sont inscrites dans une certaine dualité de l'observateur et de l'observé, du sujet et de l'objet. Dans cette dernière étape de notre démarche d'écriture, jouant à la fois dans les rôles d'acteur et d'observateur, le récit devient plus intime et emprunte notamment à la méthode des histoires de vie[1]. L'écriture est plus personnelle, puisqu'il s'agit de transmettre une expérience, la mienne. Tout en me mettant à l'écoute de ma propre évolution, j'évite cependant de tomber dans l'exhibitionnisme impudique, car si certaines informations doivent être dévoilées, d'autres demandent à être découvertes. Cette toile de fond précisée, j'invite donc le lecteur, la lectrice:

- d'abord à m'accompagner à Font d'Isière pour partager les activités de la vie quotidienne de l'ashram,
- ensuite à observer le rapport qui lie Arnaud Desjardins à ses disciples et apprentis, au premier chef l'auteur du présent document,
- enfin à s'instruire sur une approche définie par Swâmi Prâjñanpad, le lying, en le vivant de l'intérieur.

Une remarque de départ s'impose: cette partie de la recherche regorge de citations qui peuvent, bien que j'y aie mis le maximum de soin, ne pas correspondre exactement à leur formulation originale. Transcrites dans mon *Journal de bord* quelques minutes ou quelques heures après leur énonciation, il est possible que ma mémoire m'ait parfois joué de vilains tours. Si tel est le cas, j'en assume la totale responsabilité et m'en excuse auprès de leurs auteurs. Je prends cependant le risque de cette approche d'écriture — malgré les

---

1 Cette approche est définie, par G. Pineau et J.-L. LeGrand, comme «une recherche et une construction de sens à partir de faits temporels personnels» (*Les histoires de vie*, 1993, p. 3).

inexactitudes inévitables —, parce que plus liée à la vie que le relevé de citations puisées dans des documents.

LA VIE QUOTIDIENNE À FONT D'ISIÈRE

Chaque ici et maintenant est la chance de l'éveil. (Arnaud DESJARDINS)

Je n'ai point connu le Bost, en Auvergne; je ne suis pas allé à Hauteville, en Ardèche; je n'ai fréquenté que Font d'Isière, dans le Gard. C'est donc de ce dernier ashram d'Arnaud Desjardins dont je parle. Pour l'approcher, quoi de plus pertinent que de partager les occupations qui définissent la vie quotidienne d'un résident, d'un retraitant: suivons-le pas à pas pour «sentir» l'atmosphère dans laquelle il baigne du matin au soir; accompagnons-le dans ses activités spirituelles et matérielles; côtoyons-le dans ses rapports avec l'institution (le maître et ses assistants); comme lui, plions-nous aux règles qui régissent cette micro-société. N'est-ce point au milieu de l'activité quotidienne que le devenir de l'homme s'accomplit? Place donc à l'analyse institutionnelle, pour nous aider à poser un diagnostic systématique de la situation observée, vécue et questionnée.

Petite dérogation spatiale: chemin faisant, nous nous permettrons de sortir de Font d'Isière, de faire quelques excursions en sol québécois, à Lotbinière et Frelighsburg. Moins par goût d'exotisme que pour être le plus fidèle possible au vécu individuel et communautaire des membres engagés dans une expérience spirituelle sous la gouverne d'Arnaud Desjardins.

Font d'Isière est différent de son prédécesseur, le Bost et de son successeur, Hauteville: autre cadre, autre architecture, autres structures. Le lecteur, la lectrice évitera de projeter sur les deux autres sites la description de la vie quotidienne qui en est faite: chaque ashram a sa couleur propre car il apparaît à un moment précis de l'histoire de la communauté. Pour neutraliser cette projection quasi inévitable, lorsque la connaissance des différen-

ces s'imposent, je spécifie dans des notes au bas de pages ce qui est propre à Hauteville. N'ayant point vécu dans ce dernier endroit, je puise l'information de base dans un petit document maison intitulé «Bienvenue à Hauteville» (28 p.) qui précise la vocation du lieu, l'esprit qui y règne et donne les informations courantes sur la vie dans l'ashram.

Histoire de se retrouver, j'esquisse l'accent de ces trois centres, chacun étant la continuation de l'autre: le Bost (1974), c'est la rigueur dans la *sadhana*; Font d'Isière (1984), l'ouverture des portes à un plus grand nombre; Hauteville (1995), le climat spirituel dont le silence est une composante essentielle. Si la forme est différente d'un site à l'autre, le fond, évidemment, demeure le même. D'un ashram à l'autre, la raison d'être demeure identique: c'est de répondre à une demande spirituelle (et non de la faire naître) d'hommes et de femmes désireux d'approfondir, auprès d'Arnaud Desjardins, un enseignement qu'il a reçu lui-même de Swâmi Prâjñanpad.

Un «ashram» (mot hindou), c'est un peu comme un monastère: c'est un lieu de formation et de méditation voué, consacré à la recherche de l'essentiel. C'est aussi un laboratoire d'expérimentation pour faire une première application pratique des enseignements. Selon la formule consacrée, chacun y trouve ce qui lui convient mais aussi ce qu'il mérite. Mais ce n'est pas un monastère, car les gens n'y passent pas leur vie (sauf exception): on y va pour une semaine, un mois, une année. Ensuite, on va expérimenter ce qu'on a appris dans le vrai monde (famille, travail, société). Et, périodiquement, si on le sent nécessaire, on revient se ressourcer.

La vie d'un ashram s'organise toujours autour d'un maître spirituel, qu'on appelle *guru* en Inde. Et les disciples, réunis autour du maître, sont dits *gurubaï*, c'est-à-dire «frères et soeurs par le gourou». Chaque ashram a son style, sa spécificité, son originalité, qui dépend de la voie ou de la méthode de libération proposée par le guide ou le maître qui l'anime. Sur ce plan aussi, c'est différent d'un monastère où la même règle s'applique à toute la communauté.

Évidemment l'ashram dont on parle, Font d'Isière, n'est pas une réplique ou un calque des ashrams en Inde, mais une transposition

avec les nécessaires adaptations pour qu'il y ait harmonisation avec la culture française (ou la culture québécoise, si on fait référence à Lotbinière et Frelighsburg).

De l'Aube au crépuscule

L'expérience spirituelle du résident en ashram se construit à travers un ensemble d'activités qui rythment la vie quotidienne de Font d'Isière. Structurées dans un programme hebdomadaire largement répétitif d'un jour à l'autre, ces activités définissent l'occupation du retraitant entre l'aube et le crépuscule:

8 h 00 :	Petit déjeuner
9 h 15 :	Méditation guidée avec Arnaud Desjardins
11 h 00 :	Travail sur le corps (du mercredi au samedi)
12 h 45 :	Déjeuner
13 h 30 :	Temps libre (sieste, marche, lecture, etc.)
15 h 30 :	Méditation silencieuse avec Arnaud Desjardins
16 h 15 :	Goûter (avec droit de parole)
16 h 45	Temps libre
17 h 30 :	Rencontre animée par Arnaud Desjardins
19 h 45 :	Dîner

Ce programme n'est pas pour autant stéréotypé; il connaît quelques variantes. En voici les principales:

- à 14 h 00, le jeudi et le vendredi, des permanents rencontrent les non-résidents et les résidents pour faire le point sur leur vie en ashram;

- le mardi, la réunion de 17 h 30 est animée par un-e permanent-e, Annick d'Astier, principalement;

- l'horaire de la matinée du dimanche est particulier: après la rencontre avec Arnaud (de 10 h 30 à 12 h 15), il n'y a aucune activité structurée jusqu'au lendemain 15 h 30;

- cette journée du lundi a un horaire spécial: méditation enregistrée (14 h 00) et rencontre avec Arnaud (15 h 30);

- il en va de même pour le mardi matin: étude de la posture de méditation (8 h 30), causerie enregistrée (9 h 00), méditation guidée (11 h 00) et pique-nique (12 h 00).

Ce premier regard sur le programme d'activités balise notre parcours. Jouant le rôle de plan ou de carte, il sera instructif d'y recourir pour identifier le chemin parcouru et celui à explorer... Sans perdre de vue que ces activités interconnectées ont toutes un caractère sacré, et que l'horaire est conçu de façon à équilibrer les moments de silence et de détente, d'immobilité et d'activité physique. Si on «peignait» d'abord le lieu où se vit notre aventure spirituelle.

UN ENVIRONNEMENT BÉNI DES DIEUX

Situé à quelques kilomètres du célèbre pont romain du Gard, à la périphérie de Vers — village médiéval un peu austère avec son architecture de pierres —, l'ashram de Font d'Isière semble se lover dans un bosquet qui habille des résidences d'une époque plus récente. Juste à son entrée, un lavoir public, comme pour annoncer symboliquement une ablution intérieure à opérer. Le portail franchi, l'hôtellerie sur la gauche avec ses chambres individuelles ou à deux ou trois personnes pour accueillir les membres[1] résidents, les retraitants, pour un séjour de moyenne ou longue durée. Ce n'est point un hôtel conventionnel mais «d'abord un lieu de recueillement et de ferveur spirituelle», précise l'information diffusée aux nouveaux membres. En face, le bâtiment principal où sont logés les services administratifs et domestiques, et où se vivent les activités spirituelles. C'est à l'étage qu'Arnaud Desjardins a ses bureaux. Entre les deux bâtiments, une cour centrale (partie «cloîtrée») délimitée par des cyprès et agrémentée en son centre d'une fontaine sur laquelle veille une grenouille «méditative». Au-delà, une arrière-cour avec annexes et dépendances.

---

1 Par «membre», il faut entendre: les membres en règle de l'Association des Amis de Font d'Isière, ayant acquitté leur cotisation annuelle. (Elle est de 800 ff., depuis quelques années.)

En ces lieux habitent trois ou quatre assistants d'Arnaud, des permanents, avec conjoint-e-s et enfants. Ces derniers conjuguent leurs bruissements aux chants des oiseaux, contribuant ainsi à corriger le caractère un peu artificiel de l'ashram.

Font d'Isière est un site plein de sérénité, quoique perturbé quelque peu par les bruits d'automobiles et de camions lourds que l'enceinte de pierres de deux mètres n'arrive pas à étouffer. Ces petits dérangements ne peuvent faire oublier la présence du chaud soleil, du ciel bleu, de vignobles généreux et des fines herbes. Difficile d'ignorer, pour un nordique surtout, que nous sommes à proximité de la Méditerranée.

Comme l'hôtellerie ne peut suffire à la demande — notamment pour les courts séjours — et répondre aux besoins des familles, la charmante maison d'hôtes de Gérard Aubert, un des collaborateurs permanents de l'ashram, complète l'infrastructure. C'est une sorte d'externat situé dans le village même de Vers, ou s'appliquent cependant l'esprit de l'ashram et, pour l'essentiel, ses règlements. C'est dire que le climat est propice au recueillement et aux échanges entre les résidents.

Le service d'hébergement, d'hôtellerie, est complété par la Crèche Halte Garderie «Les Petits Loups» pour accueillir les enfants de 0 à 6 ans des villages environnants. Cette garderie est dirigée par un membre de l'Association.

Ce tableau demeure incomplet si je ne précise la présence à Vers et dans les environs de quelques disciples qui ont choisi de se rapprocher du maître pour mieux suivre et vivre ses enseignements. Il va de soi que ces membres, bien qu'habitant des logis privés, sont invités à modeler leur vie sur celle qui prévaut à l'ashram. Leur présence fréquente au thé de l'après-midi et à la rencontre de fin de journée, témoigne de leur vigilance à progresser sur la voie proposée par Swâmi Prâjñanpad et Arnaud Desjardins.

LES MÉDITATIONS SILENCIEUSES ET GUIDÉES

La méditation, selon l'expression de Swâmi Prâjnãnpad, est «une libération de toutes les tensions physiques, émotionnelles et mentales». De façon plus métaphysique, son disciple Arnaud Desjardins la définit comme «la recherche et si possible la découverte de l'absolu en nous» (1993, p. 236). À Font d'Isière, cette activité quotidienne est de deux ordres ou emprunte deux formes: silencieuse et guidée. De durée identique, 30 minutes, l'une se déroule en avant-midi, l'autre en après-midi. À noter que l'apprentissage de la seconde, effectué sous la conduite du maître, instrumente la première.

Sur la méditation, Arnaud a beaucoup dit, surtout sur l'érosion progressive de ce qui nous empêche de méditer. Même qu'il a écrit un livre sur le sujet: *Approches de la méditation* (1989). Il ne s'agit pas, ici, de faire un tour d'horizon de ses réflexions, mais simplement d'identifier la démarche globale proposée pour sa mise en pratique. Reconnaissant cependant que, selon l'inspiration du moment où ce que lui suggère la vue des participants lors des méditations dirigées, Arnaud mettra l'accent sur un aspect ou l'autre, sur une forme ou l'autre. Mais il retiendra toujours, comme leitmotiv, le nécessaire et salutaire ancrage dans le hara[1]. Nous instruit sur sa guidance une réponse synthèse qu'il apportait à une question maintes fois formulée sur la méditation et son principal véhicule, la respiration (Font d'Isière, le 14 oct. 1993):

- prendre la posture: d'abord t'installer dans ta base profonde, ton hara; ensuite préciser ta verticale, ton axe (colonne vertébrale);
- obtenir un équilibre harmonieux entre immobilité et détente (solidité de la base, du socle par la vigilance; flexibilité du tronc et relâchement musculaire par le lâcher-prise);

1 Gardant sans doute à l'esprit cette superbe remarque du Bouddha: «le méditant, considérant le corps, en son corps demeure» (Cité par Gabriel Gaboury, 1995, p. 32).

- t'identifier à ta respiration: laisser venir / laisser partir; accueillir / abandonner;

- utiliser des images familières pour t'aider à découvrir la réalité essentielle (la Conscience) que rien ne peut atteindre ou affecter: le film et l'écran, les vagues et l'océan, les nuages et le ciel...;

- être conscient que ta posture est à la fois physique, émotionnelle et mentale, que ta posture extérieure prépare ta posture intérieure;

- rester présent à toi-même, conscient de ce que tu es, mais de plus en plus effacé, silencieux;

- sans lutter, essayer de ne plus t'identifier à tes pensées (et par extension à tes émotions et à tes sensations): juste les voir, les laisser être (elles viennent, elles passent et puis elles s'en vont sans t'entraîner). Alors les «pensées apparaissent sur fond de vide»;

- garder les yeux entrouverts pour que la méditation ne soit ni un refuge ni une coupure par rapport à la vie quotidienne.

Ces conseils de base, Arnaud les complète par une double invitation pour le méditant débutant: être toujours en recherche de la méthode ou technique de méditation qui convient le mieux à son évolution spirituelle; éviter ce qui focalise le mental comme avoir des objectifs précis, utiliser la visualisation, se centrer sur le «je suis», etc. Car, comme l'affirme Placide Gaboury: «c'est le regard sensible qui compte, pas l'objet de la méditation» (1995, p. 35).

D'Arnaud, me reviennent quelques phrases clés reliées à la respiration dans la méditation:

- Toute expiration est une mort; toute inspiration, une naissance.

- Par l'expiration, on se déleste de ses tensions psychologiques, physiques et mentales; par l'inspiration, on laisse entrer les regénérescences, la vie.

- Je suis en expiration avec l'expiration; je suis en inspiration avec l'inspiration[1].

Petites phrases qui laissent des traces dans la vie quotidienne, qui facilitent le passage de la méditation assise à la méditation en action, à l'action éveillée qui est une adéquation directe, immédiate avec l'ici et le maintenant, avec la vie.

LES RÉUNIONS DE «QUESTIONS-RÉPONSES»

Le passage s'opère naturellement des méditations guidées aux réunions reposant sur les réponses d'Arnaud Desjardins à des questions posées par les participants. Pour une raison fort simple: les enseignements traversent ces deux types d'activités, pourtant de finalités différentes. Les secondes, c'est l'occasion pour les disciples d'interroger Arnaud afin d'approfondir leur compréhension de l'enseignement véhiculé et de sa mise en pratique... N'oubliant jamais que l'animateur de l'ashram, à maintes reprises, prend soin de se définir comme un «enseignant»[2] qui instruit et guide le disciple sur la voie.

Comme notre recherche porte sur le rapport maître-disciple — notamment celui d'Arnaud et de ses disciples —, ce n'est point le lieu pour explorer les enseignements du maître. C'est le lieu cependant de faire deux choses: d'une part, identifier les thèmes ou sujets principaux traités dans le dialogue Arnaud–participants;

---

1 Sur ce thème, rapportant des propos d'Arnaud Desjardins, Eric Edelmann ajoute: «Par l'inspiration, j'accueille l'énergie; par l'expiration, je la recueille (prana)». Et Karlfried Graf Dürkheim écrit: «Le souffle, c'est le mouvement dans lequel l'homme s'ouvre et se ferme, s'abandonne et se retrouve, [...] lâche le *moi* qui se cramponne pour accueillir l'*Être authentique*» (*Pratique de la voie intérieure*, 1968, p. 42).

2 Nécessité occidentale jouant, Arnaud préfère user de ce terme «enseignant» plutôt que «maître» ou «gourou», vocables qui s'imposeraient s'il animait un ashram en Orient. Dans son dernier ouvrage cependant, en référence aux traditions hindoue et tibétaine, il écrit: «J'exerce donc — si j'ose employer une expression aussi surprenante — la profession de gourou» (*L'Ami spirituel*, 1996, p. 10-11).

d'autre part, faire jaillir quelques observations susceptibles d'éclairer le rapport Arnaud-disciples.

Les sujets abordés

Allons d'abord à la source; lisons ce que l'animateur de l'ashram écrit sur ce qu'il partage:

> L'enseignement que je retransmets parce qu'il m'a personnellement le plus convaincu en tant que méthode utilisable par des Occidentaux, repose sur quatre piliers, selon les propres termes de Swâmiji:
>
> - *Vedânta vijinana*, réflexion sur le relatif, l'absolu, la condition humaine, un certain nombre de vérités transmises et que nous assimilions, c'est-à-dire l'approche intellectuelle permettant de bien comprendre de quoi il s'agit.
> - *Chitta shuddhi*, la purification du psychisme incluant l'inconscient et le passé, et qui ne se résume certes pas au lying.
> - *Manonasha*, la destruction du mental est également un large domaine qui ne se réduit pas à l'acceptation, «il faut dire oui».
> - Et enfin, dernier pilier auquel je me réfère plus particulièrement aujourd'hui, *vasanakshaya*, l'érosion (et non l'accomplissement) des *vasanas* (les propensions ou tendances à refaire ce qui a été fait, revivre ce qui a été vécu, en un sens plus restreint, les demandes, les désirs) (1992, p. 161-162).

Arnaud Desjardins n'exige d'aucun (visiteur, apprenti ou disciple) l'adhésion à ses idées. Chacun fait ses choix spirituels. Il invite ceux et celles qui le désirent à partager trois choses: un enseignement (contenu métaphysique), une méthode (démarche

d'éveil) et un amour-compassion. En fait, travailler avec ce maître, c'est choisir, sous sa gouverne particulière et relative, la voie de l'Absolu.

Nombreux sont les sujets traités par Arnaud dans le cadre des réunions quotidiennes. Nous pouvons cependant nous en faire une idée assez précise en les regroupant, pour fin de lecture, sous quatre rubriques principales[1]:

- la métaphysique et la spiritualité: la non-dualité; le refus et la division; le rapport au souffle; la souffrance, comment y mettre fin; le karma et le libre-arbitre;
- la quête de la voie: la discipline, la règle, la vigilance; l'acceptation dans l'ici et le maintenant; la posture extérieure et intérieure; l'abandon, le lâcher-prise; le silence extérieur et intérieur; la notion de service; le rapport maître-disciple; le devenir adulte et l'apprentissage de la solitude; la purification du psychisme, des émotions;
- la vie affective: le couple (les rôles masculin et féminin); l'amitié; la sexualité; l'accueil de soi et de l'autre; la famille;
- la vie matérielle: le travail; l'argent.

L'ANIMATION DE CES RENCONTRES

À Font d'Isière, toutes ces rencontres sont animées par Arnaud Desjardins[2]. Toutes, sauf celles du mardi soir qui le sont principale-

---

1 Je ne fais référence qu'aux principaux thèmes abordés en ma présence, lors de séjours en ashram en France et au Québec. Ceux d'ordre métaphysique, tout au moins, constituent le fonds commun de toute spiritualité.

2 Il faut savoir qu'hommes et femmes se trouvent de part et d'autre de la salle. Et qu'au début de la rencontre, les personnes qui ont l'intention de poser une question sont invitées à le signifier par la levée de la main. Un jour, j'ai eu le goût de vérifier une impression qui tendait à devenir une opinion: celle

ment par une assistante avancée sur le chemin: Annick d'Astier. D'où l'intérêt, sans les comparer, de regarder les styles d'animation de chacun.

D'Arnaud, je dirai que sa façon de procéder s'inscrit dans le modèle et la dynamique suivants:

- une réponse passablement développée, pouvant s'étirer jusqu'à 45 ou 50 minutes (pour la première question surtout) sur une durée d'une heure et trois quarts de rencontre[1];
- une facture de réponse à la recherche d'un équilibre entre l'abstrait et le concret, entre l'intelligence et le cœur, entre le «noir et blanc» et la «couleur» (pour user d'une analogie avec la pellicule photographique);
- une capacité de passer du particulier au général, du singulier à l'universel, du personnel au collectif, et de revenir, en fin de réponse, au particulier, c'est-à-dire à une question précise posée par une personne concrète;
- une parole singulière, originale, qui manifeste un engagement personnel, qui est la marque d'une expérience qui fonde des certitudes.

---

d'une discrimination en faveur des hommes. Pendant cinq jours, du 02 au 06 juin 1995, à l'ashram Mangalam, au Québec, j'ai noté, dans le cadre des réunions du soir, la provenance des questions selon le sexe des participants et la durée des réponses d'Arnaud. Le résultat? Au total, côté hommes, six questions principales et trois auxiliaires ou complémentaires pour un temps de 240 minutes; côté femmes, huit questions principales pour un temps de 215 minutes. Quoi conclure? Sur la base de cette mini-enquête artisanale, qu'il n'y a pas de différence significative, donc de discrimination entre les hommes et les femmes.

1 Le dos endolori et les genoux en confiture rappellent à la tête que près de deux heures sans interruption, c'est un peu long, surtout que ça me semble peu compatible avec les capacités d'attention, de concentration du participant. À mon grand soulagement, j'apprends qu'à Hauteville (nouvel ashram), aucune réunion ne dépasse une durée d'une heure et quart.

Témoin oculaire de nombreuses réunions, j'ai toujours trouvé «justes» les réponses d'Arnaud aux questions des participants, c'est-à-dire ajustées aux personnes et aux situations. Et toujours inscrites sous le sceau du respect de l'autre. Ce qui n'interdit pas, à l'occasion, conformément aux pratiques des grands maîtres, un certain «brassage» du disciple qui fait du sur-place depuis belle lurette...

Dans ce décor quotidien apparaît, une fois la semaine, Annick d'Astier. Cette présence féminine modifie le climat psychosocial. Plusieurs mains de femmes se lèvent spontanément pour risquer une question. J'ai vu des mardis soir les hommes bouche bée ou presque. Comme si la facilité des consœurs à ouvrir leur cœur, privait les mâles du droit de parole. Et pourtant quand l'un d'eux osait pointer le doigt, l'animatrice était tout attention.

Qu'elle soit, dans ses modalités d'expression, plus «intellectualisante» chez Arnaud ou plus «psychologisante» chez Annick, la réponse se veut toujours adaptée à la question et s'inscrit toujours dans une perspective spirituelle. Et c'est cela l'essentiel.

LA MAÏEUTIQUE RÉ-ACTUALISÉE

C'est à Mangalam, au Québec, suite à la rencontre collective du 5 juin 1995, que je déposerai dans mon *journal de bord* quelques pensées sur Arnaud le pédagogue. Je les livre en toute innocence:

> Communicateur professionnel, Arnaud est un fin conteur: œil vif, oreille attentive, main expressive, il a le sens de la couleur des mots et de la formule concise. Même réentendues, ses historiettes ou anecdotes restent toujours nouvelles, originales. Pédagogue dans l'âme, il aime le dialogue, l'approfondissement d'une question, la vérification de la compréhension de la réponse:
>
> > «Attendez, attendez, qu'est-ce que vous dites? comment vous définissez le mot?»
> > «Est-ce clair, un peu plus clair? reste-t-il un doute? y a-t-il encore des ambiguïtés? comprenez-vous bien?»

«Comment recevez-vous ce que je dis, comment le ressentez-vous?»
«Ne vous gênez pas: utilisez-moi, questionnez-moi...»

D'un signe de tête tout paternel, il invite la personne qui a levé la main à poser sa question. Désormais toute son attention est centrée sur elle. Il lui laisse le temps de se dire, de relater son expérience de vie, de préciser son état d'être. Nulle critique, nulle flatterie. Et toujours ce regard pénétrant, plein d'amour et de compassion. Ses premiers mots sont souvent: «Mon expérience m'a montré que...» S'il quitte un instant la personne de la question, c'est pour garder contact avec les autres membres du groupe. Tantôt un clin d'œil malicieux, tantôt une variation dans le rythme ou l'intonation de la voix, juste pour rappeler que chacun peut se retrouver dans la question-réponse. Mais la réponse n'est jamais noyée ou dissoute au profit de l'ensemble. Abordant d'ailleurs ce sujet au cours de l'entretien privé qu'il m'accorde en après-midi, Arnaud me fait cadeau d'une pensée qui m'habitera dorénavant dans mon enseignement: «Tout en étant attentif aux autres, il faut toujours porter dans son cœur la personne qui pose la question».

Au cours des réunions collectives avec Arnaud, deux sens sont particulièrement sollicités: l'ouïe et la vue. Puisqu'il y a communication d'un enseignement qui cherche à se construire sur le dialogue, l'ouïe est fort présente: Arnaud se met à l'écoute des interrogations du disciple et ce dernier est tout oreille pour entendre la parole du maître. Très présente aussi la *vue* puisque Arnaud apparaît comme une certaine «icône vivante»[1] pour le disciple qui, de son côté, cherche à retrouver l'œil du maître. Révélateur est le regard qu'Arnaud pose sur chaque membre en fin de rencontre, s'attardant sur certains d'entre eux pour leur offrir «une énergie d'un autre monde». Après un long temps de parole, de démonstrations verbales — qui se termine par le fameux «Voilà, c'est l'heure!» —, c'est «un hommage rendu au silence», selon les propos mêmes de

1 Pour reprendre l'expression de l'indianiste Guy Bugault.

l'animateur de l'entretien collectif. Là où les mots marquent leurs limites, le geste visuel opère une «entaille» dans l'âme du disciple[1].

Si on demande de ne pas prendre de notes pendant ce type de réunions, c'est d'une part pour s'imprégner de l'énergie spirituelle qui se dégage, c'est d'autre part pour écouter avec son coeur autant qu'avec son intelligence[2].

L'ENTRETIEN PARTICULIER

Dans ce tour d'horizon sur la vie quotidienne à Font d'Isière, l'entretien avec le maître Arnaud tient une place capitale dans la vie du disciple. Temps privilégié qui permet un tête-à-tête pour approcher des questions personnelles ou intimes qu'on n'ose pas poser lors des réunions de groupes, ou pour approfondir un sujet, ou encore pour se situer par rapport à un enseignement. Surtout pour faire le point sur sa démarche de vérité (les obstacles, les paresses, les découvertes) et offrir au guide la possibilité de nous venir en aide.

Les 24 heures qui précèdent cet entretien sont souvent caractérisées par l'excitation ou la grande nervosité chez le disciple, l'apprenti du moins: il sait que cette chance qui lui est offerte ne passe qu'une fois par année ou presque, à cause du nombre élevé de demandeurs. Il veut donc s'y préparer, moins par la formulation précise de questions à poser (l'identification des thèmes ou sujets à explorer suffit), que par la recherche d'un calme intérieur. La chapelle

---

1 Pour emprunter, cette fois, l'image de Frithjof Schuon.

2 À Hauteville, deux types de réunions d'un style très différent sont animées par Arnaud (ou par Daniel Morin, Marie-Pierre Chevrier ou Annick d'Astier). Celle du matin correspond à celle de Font d'Isière que nous venons de décrire. Celle de l'après-midi est plus informelle et conviviale: Arnaud est assis parmi les retraitants dans un fauteuil et non en lotus sur un siège. Autour d'un thé, sans séparation hommes–femmes, la spontanéité est plus grande et les sujets abordés plus variés, mais toujours en rapport avec la spiritualité. S'ajoutent, dans la seconde moitié de la semaine, des réunions d'approfondissement en petits groupes animés par Marie-Pierre («Bienvenue à Hauteville», p. 16 et 17).

tibétaine[1] ou la marche au grand air s'avèrent plus adaptés qu'un refuge dans le mental.

Ce 30 minutes de mise à nu de l'âme est un temps sacré. Il m'a été donné de contempler le visage radieux et le regard lumineux de quelques disciples au sortir d'un entretien avec Arnaud: c'est l'état de grâce. Bien que cette rencontre avec le maître ait un caractère exceptionnel, elle n'en traverse pas moins la réalité quotidienne du retraitant en ashram: c'est à la sienne propre que lui renvoie celle des confrères et consœurs.

LE TRAVAIL SUR LE CORPS

Le travail sur le corps — ou conscience du corps — s'inspire principalement du yoga physique. À Font d'Isière, il est dirigé par deux permanents, dont les approches présentent beaucoup d'affinités bien que l'un mette l'accent sur l'aspect technique et que l'autre oscille de la rigueur à la fantaisie. Les moments passés en leur compagnie, du mardi au samedi, sont fort appréciés par les retraitants qui, avec plaisir et entrain, gagnent la grande salle de la maison d'hôtes. Période de réchauffement du début (énergisation) et expression libre à la fin (lâcher-prise) encadrent le yoga proprement dit. Le temps passe vite, trop vite: c'est un délice pour le corps et l'esprit. Révélateur le fait qu'au terme de l'activité les participants, à l'unisson et spontanément, disent «merci» au formateur.

Personnellement, je vis ce travail de conscience du corps comme une sorte de yoga méditatif («être un» avec son corps), avec autant de respect et d'attention que les autres activités spirituelles du

---

1 Suivant les canons de la tradition tibétaine, la beauté de la chapelle, de façon plus précise de l'autel, n'est pas l'effet d'une recherche esthétique, mais «l'expression naturelle et spontanée de l'esprit qui l'habite» (Govinda, 1969-1976, p. 228). Pourquoi une chapelle tibétaine dans un ashram qui ne se rattache pas spécifiquement au bouddhisme tibétain et qu'Arnaud est demeuré fidèle au baptême protestant de son enfance? Tout simplement parce qu'Arnaud a beaucoup reçu des maîtres tibétains et que leurs bénédictions sont toujours présentes au Bost, à Font d'Isière, à Hauteville.

programme auxquelles il s'arrime. Peut-être parce qu'il me rappelle cette délicieuse phrase de Ma Anandamyi en parlant du hatha-yoga: «Le corps est délicat comme un papier-cadeau. On devrait faire attention à le déplier doucement, sans le déchirer» (cité par Vigne, p. 155). De cette pratique jaillissent équilibre et vigueur. En fait c'est une technique qui aide à acquérir une posture extérieure et intérieure. D'ailleurs Arnaud en précise toute l'importance, lui qui portait au tableau d'affichage du pavillon principal la note suivante:

> Si j'ai demandé [...] d'animer à l'ashram un «travail sur le corps», c'est parce que cette activité est nécessaire sur la Voie.
>
> Swâmiji lui-même a fait tous les jours et presque jusqu'à sa mort des asanas de hatha-yoga.

Ce travail corporel, en plus d'apporter des bienfaits physiques, prépare le corps, en position assise, pour les méditations et les réunions.

LES TRAVAUX COMMUNAUTAIRES – LE SERVICE

Résider à l'hôtellerie de l'ashram n'est pas synonyme de résider en hôtel ou en auberge, où le bénéficiaire, contre paiement, a tout cuit dans le bec. Contre paiement, j'écris. Certes c'est en partie pour diminuer les frais d'hébergement que l'hôtellerie a été mise sur pied, mais c'est surtout pour permettre au résident d'assumer sa condition communautaire et de mettre à l'épreuve sa vigilance. Chaque membre est donc invité, convié à remplir des tâches domestiques, à donner de son temps et de son énergie pour contribuer au fonctionnement quotidien de l'ashram. Dès son arrivée, il en prend note sur le tableau d'affichage de la salle à manger. Fait-il un séjour de longue durée? Chaque semaine permettra d'exercer des responsabilités nouvelles. À titre indicatif, pour mes quatre semaines passées à Font d'Isière, j'ai été principalement affecté:

- à la préparation des légumes et à la vidange des poubelles de la cuisine;

- au ménage de l'hôtellerie et du bâtiment principal;
- au service des repas et du thé.

La cloche qui invite au petit déjeuner n'est pas encore sonnée que les résidents sont à leur occupation, comme les abeilles qui quittent leur ruche au soleil levant. Sans accrocher de faux sourires sur des yeux encore endormis, rien ne transpire l'humeur maussade, et des «bonjours» courtois se glanent au passage. Même si ce n'était que pour ouvrir l'appétit, cette mise en marche matinale en vaudrait la peine...

Combien de temps par jour pour ces travaux communautaires? Une heure en moyenne, à laquelle il faut ajouter, sur invitation, quelques gestes pour l'entretien et l'amélioration des bâtiments, aussi quelques courbatures pour l'entretien du terrain et du boisé. Il n'y a donc point matière à porter plainte auprès de l'ONU pour du travail de nature esclavagiste. Il va de soi que toute personne handicapée se voit relevée de cette obligation. On cherchera cependant à lui trouver une tâche adaptée pour la solidariser avec ses pairs (coller des timbres, plier des papiers, etc.).

Au fond, les tâches domestiques, c'est une occasion concrète, mille fois répétée, de dire oui à ce qui est. Le plus surprenant, c'est qu'on arrive à faire en ce lieu — et sans maugréer — ce qu'on refuse parfois de faire à domicile!!! Et d'arriver, par la suite, à porter ce regard neuf même chez soi, et dans la vie courante. C'est aussi une occasion, toujours renouvelée, de se montrer attentif aux autres, de faire un pas dans l'évolution en quatre étapes que proposait Swâmi Prâjñanpad: «Moi seulement, moi et les autres, les autres et moi, les autres seulement.»

L'HEURE DES AGAPES

Dans cette auscultation des activités quotidiennes à l'ashram de Font d'Isière, la réfection est au rendez-vous. En effet, le chercheur de Sagesse ne vit pas seulement de ce qui sort de la bouche de Dieu, du Christ ou de Bouddha, mais aussi des produits de la terre... Quand

je réfléchis sur le rapport à la nourriture à Font d'Isière, me viennent spontanément à l'esprit les souvenances et les réflexions suivantes:

- Sur la nature et la qualité des aliments, leur préparation et leur cuisson, rendons à la chef cuisinière ce qui lui revient. Grâce à son génie culinaire, elle sait aromatiser aux herbes de Provence une nourriture qui ne serait que saine et équilibrée. Évitant de tomber dans le végétarisme rigoureux, au menu hebdomadaire, elle fait figurer un repas de poisson et un repas de viande. (En cela, l'ashram rejoint des pratiques alimentaires de grands maîtres ou de vieilles traditions spirituelles, en se mettant en «harmonie» avec le contexte tel qu'il est.) Économe jusqu'au bout des doigts, sous ses soins, rien ne se perd et tout se re-crée. C'est une écologiste au quotidien.

- Un peu dérogatoire est le dîner du dimanche soir. Quelques retraités en séjour prolongé et un ou deux permanents partagent des plats recyclés que cherchent à faire oublier un vin du pays et quelques «jasettes endimanchées».

- Dérogatoire aussi est le pique-nique du mardi midi. Par beau temps — ce qui est souvent le cas en ce pays —, les retraités, regroupés dans quelques automobiles, partent explorer les environs de Font d'Isière: tantôt une sobre église romane qui invite à la méditation, tantôt une rivière limpide où les plus braves peuvent se baigner, tantôt un sentier gorgé de parfums pour une marche silencieuse... La responsable de l'alimentation se démène comme une diablesse dans l'eau bénite pour satisfaire des appétits aiguisés par le grand air; elle s'autorise même à offrir café et chocolat en fin de repas. En cas de mauvais temps, la sympathique cour intérieure de la maison d'hôtes de chez Gérard sert de dépanneur.

  En fait, le pique-nique, c'est l'occasion d'«être un» avec la nature. (Petit clin d'œil au chamanisme amérindien!) Cette fête champêtre dont le caractère sacré est perceptible, est aussi l'occasion pour l'animateur de l'ashram de saluer individuelle-

ment les nouveaux venus[1]. Je me souviens, c'était le 28 septembre 1993. Sans doute, pour me mettre à l'aise, Arnaud me questionne sur le Québec, pays qu'il connaît bien pour y animer des ashrams depuis une dizaine d'années. Un tête-à-tête de sept à huit minutes, pour un premier contact interpersonnel. De ce qu'on s'est dit, j'ai tout oublié, ou presque. Cependant quand je reviens sur l'événement, resurgit et me réanime l'énergie qui m'habitât intensément, ne pouvant encore distinguer avec netteté ce qui relève du pouvoir du maître ou ce qui est le résultat de mes projections sur lui...

- Le silence est de rigueur aux repas (sauf les dimanche soir et mardi midi). Assis face à face, à 2 mètres 50 de distance, où placer les yeux? En haut, en bas, à gauche, à droite? Il faut un certain temps pour s'habituer, pour sortir de sa gêne, pour se positionner. Révélateur, surtout le petit déjeuner: cric-crac-croc fait le pain grillé sur les dents fraîchement brossées. Ce qui amène la dernière personne, sous l'effet amplificateur du silence de la salle à manger, à mettre fin avant terme à son repas. Sauf le suave Jacques Languirand, de passage à l'ashram pour une rencontre avec Arnaud, qui prend un malin plaisir à exercer son talent de comédien-provocateur...

- Le rythme de l'ingurgitation alimentaire est inversement proportionnel au temps pris pour préparer le menu. Dans un pays de becquetance, c'est une insulte au palais et, surtout, un manque de respect à l'égard de la chef cuisinière et de ses collaborateurs, me semble-t-il. Je crois savoir que l'ascèse n'est pas synonyme d'absence de goût... Je crois savoir aussi qu'il faut «prendre conscience de ce qui est», ce qui suppose du temps.

- La pause-santé en après-midi est l'occasion pour les permanents, les résidents et les externes de se regrouper autour des tables de la salle à manger ou d'un tapis déposé par terre s'il fait bon temps. Thé, tisane et biscuits, parfois quelques

---

1 Ces rencontres individuelles sont remplacées, au Québec, à l'heure du thé, par des rencontres de petits groupes pour permettre à chacun, à chacune d'approcher le maître, d'échanger avec lui.

chocolats, aident à la causerie: pour fraterniser, pour faire connaissance.

- Thé le matin, eau le midi et le soir, et tisane en après-midi, rythment les repas. Pour un nord-américain, c'est un peu dérangeant, le matin surtout: le nectar du thé vieilli ne peut faire oublier l'arôme du café frais moulu. C'est une autre occasion d'accepter ce qui est, d'exercer sa vigilance!

UNE DOCUMENTATION RICHE ET VARIÉE

Conférences enregistrées, films, livres et musiques constituent, pour l'ouïe et la vue, la tête et le cœur, une documentation riche et variée. Et qui constituent autant de modes de relation entre Arnaud Desjardins et ceux qui désirent entrer en communication avec ses enseignements. Évidemment, ces moyens extérieurs, ces «intermédiaires» ne peuvent se substituer au maître vivant, mais, comme le précise Yves Raguin, ils servent soit à découvrir l'expression de son expérience, soit à amplifier son action (1985, p. 125). Ce sont des «compagnons de route» que nous pouvons rencontrer quand nous le désirons, ou presque. Et qui nous instruisent sur deux choses: ils donnent une vue d'ensemble des enseignements spirituels et de la démarche proposée par Swâmiji et Arnaud; ils sont l'expression d'expériences personnelles riches et variées. Bref ces ouvrages enseignent et aident à percevoir; ils sont didactiques et introspectifs; ils s'adressent à l'intelligence et à la sensibilité.

LES CONFÉRENCES ENREGISTRÉES

Les réunions quotidiennes de questions-réponses ont, chez Arnaud Desjardins, leur prolongement dans les conférences enregistrées. Construites à partir des questions qui reviennent fréquemment dans le cadre des réunions, les conférences obéissent à une structure plus articulée. J'ai eu l'occasion, à l'ashram, d'en écouter une trentaine sur un répertoire dépassant la centaine. Ce que j'en retiens? Que le fond, le contenu est fascinant et fort instructif, mais la forme pas forcément stimulante pour les «non auditifs»: la durée est longue (1 h 3/4 environ) et le ton plutôt monocorde, sauf quelques élans

passagers. Heureusement, il est possible d'y prendre des notes, ce qui est interdit durant les réunions questions-réponses. L'idéal est de pouvoir les écouter seul, à son rythme et aux moments les plus propices. En fait les conférences enregistrées constituent l'étape intermédiaire de création entre les réponses spontanées apportées lors des réunions et l'écriture des livres qui codifient, dans la foulée de Swâmiji, l'enseignement d'Arnaud.

LES PRODUCTIONS ÉCRITES

Ce sont les textes écrits qui définissent de façon précise l'enseignement dont Arnaud Desjardins est le véhicule. L'auteur prend le temps d'explorer la question sous tous ses angles, de l'approcher en spirale pour la creuser un peu plus à chaque chapitre. Et toujours avec ce souci, cette rigueur presque scrupuleuse de citer textuellement et dans la langue d'usage les propos transmis. Travail rendu possible grâce à une mémoire hors du commun.

Parler de productions écrites, c'est parler de livres — qui se réclament d'enseignements anciens, traditionnels —: ceux d'abord écrits par Arnaud, seul ou avec un collaborateur; ceux aussi écrits sur Arnaud («par» et «sur» devrais-je dire). En tout, une vingtaine d'ouvrages, d'une écriture sobre et claire[1], et à prix abordable. Pour se forger une idée assez précise du territoire qu'ils couvrent, donnons-en les titres:

- *Le message des tibétains*
- *Ashrams*
- *Yoga et spiritualité*
- *Les chemins de la Sagesse*
  (tomes I, II et III)
- *À la recherche du Soi*
- *La védanta et l'Inconscient*
  À la recherche du Soi II
- *Au-delà du moi*
  À la recherche du soi III

---

1 Quelques traductions sont maintenant disponibles dans les langues américaine, allemande, espagnole, italienne, portugaise et en hébreu (en cours).

- *Tu es cela*
  À la recherche du soi IV
- *Un grain de Sagesse*
- *Pour une mort sans peur*
- *Pour une vie réussie*
- *La voie du Cœur*
- *L'audace de vivre*
- *Approches de la méditation*
- *L'Ami spirituel*
- En collaboration avec Lama Denis Teundroup
  Dialogue à deux voies
- En collaboration avec Gilles Farcet
  Confidences impersonnelles
- De Gilles Farcet
  Arnaud Desjardins ou l'aventure de la Sagesse

LES PRODUCTIONS FILMIQUES

Comme auditif et visuel, j'ai besoin que mots et images se combinent, s'associent, se conjuguent pour retenir constamment mon attention. Justement, les films sur les spiritualités orientales réalisés par Arnaud Desjardins provoquent dérangement culturel et interrogation métaphysique. Certes leur caractère exotique fascine l'imagination, mais leur traitement ne les fait pas glisser dans «la littérature d'impressions». Heureusement pour nous, leur accessibilité est élargie puisque, depuis l'été 1994, cinq productions sont disponibles en vidéocassettes:

- *Le message des Tibétains* (1- le *bouddhisme* 2- *le tantrisme)*
- Ashrams
- «*Noms de Dieux*». Entretien avec Arnaud Desjardins
- *Soufis d'Afghanistan* (1- *maître et disciple* 2- *au coeur des confréries*)
- *Himalaya, terre de sérénité* (1- le *lac des yogis* 2 -*les enfants de la sagesse*)
- *Zen* (1- *ici et maintenant* 2- *partout et toujours*)

LES SOIRÉES MUSICALES

Bien que ne portant pas la griffe «Arnaud», la musique s'inscrit dans la programmation de Font d'Isière. En effet, tous les mardis soir, les résidents sont invités, dans la grande salle de la maison d'hôtes de Gérard Aubert, là où se fait le travail sur le corps, à écouter des musiques provenant de divers horizons culturels. Et à danser, pour ceux et celles qui ont le goût d'associer des pas à des sons et des rythmes. Parfois, musiques et chants sont des cadeaux offerts par des résidents talentueux à leurs confrères et consœurs.

Pendant cette heure et quart d'ivresse musicale, il y a comme un parfum de spiritualité qui flotte dans l'espace... C'est sur la pointe des pieds et en fredonnant un air copte ou indien que je regagne ma chambre à coucher.

DANS L'ŒIL DES «PERMANENTS»

La vie quotidienne à Font d'Isière met peu en contact direct les disciples et le gourou qui est l'axe central de l'ashram. En effet, sauf lors des activités spirituelles d'enseignement et de méditation, c'est avec les assistants appelés «permanents» que les rapports s'établissent. Ce sont eux les porteurs de la voie du maître, ceux dont le comportement, la conduite doit traduire le chemin proposé.

Dès mon arrivée à l'ashram, le 27 septembre 1993, j'ai plaisir à lire une invitation d'Arnaud bien en vue sur le tableau d'affichage du porche du bâtiment principal:

> Si vous le souhaitez, n'hésitez pas à rencontrer personnellement l'un ou l'autre des «permanents» de l'ashram. Ne croyez pas que vous les dérangez dans leurs tâches. Ils sont tous désireux de mieux vous connaître. C'est aussi leur fonction de vous accueillir et de partager avec vous leurs expériences.

Tout en m'exerçant à la pratique du non-jugement — mais sans perdre pour autant ma capacité de distanciation —, après trois jours à peine de présence en ces lieux de retraite, je me fais cette réflexion:

> Les assistants d'Arnaud, ses collaborateurs permanents, ont une allure, une conduite «spartiate». J'oserais dire: le côté «vertu» de la vigilance ne ressort pas vraiment; du moins, je ne le sens pas encore. Pourtant le maître me semble «athénien», du type Socrate, plutôt bienveillant et indulgent. Ce qui ne lui interdit pas, à l'occasion — comme j'ai pu le constater — la fermeté dans le regard et la gravité dans la voix.

J'aurai d'ailleurs l'occasion d'exprimer mon malaise lors de la rencontre «bilan», au terme de la première semaine de retraite, malaise que j'attribuerai à des appartenances culturelles différentes. J'y reviendrai en fin de séjour, après trois semaines de résidence, en élargissant cependant les bases de l'analyse:

> Peut-être que ma gêne est moins culturelle que psychologique, ai-je ajouté. En ce sens que c'est moins dans l'allure ou l'attitude des permanents qu'existe cette sévérité que dans ma fermeture à une autre façon d'être ou de sentir... À moi de travailler cet aspect.

Ce nouveau regard n'évacuait pas pour autant mon interrogation première, mais l'atténuait. À preuve, lors de mon second séjour à Font d'Isière, surviennent deux événements quelque peu révélateurs: à mi-parcours, Arnaud me demande d'accompagner une jeune québécoise à couteaux tirés avec deux permanents; en fin de séjour, je reçois une rebuffade bureaucratique suite à mon insistance d'obtenir des documents compatibles avec les exigences fiscales canadiennes et québécoises...

La retraite en communauté (ashram ou monastère) est l'occasion de laisser tomber les masques, de se mettre à nu. Or les personnes et les institutions qui nous interdéfinissent (conjoints, amis, collègues, etc.) ne sont plus là, les points de repère sont disparus. Quand un désordre apparaît, ça perturbe l'ensemble: tout mot ou geste prend une dimension un peu surréaliste, est amplifié, sur-énergisé. Nos propres défauts et qualités y sont exacerbés. Si le maître peut se permettre d'être «cool», d'avoir un gant de velours, c'est que d'autres, les permanents, veillent à l'ordre, au respect des règles, de la loi. Le maître, pour sa part, montre la «loi vivante», qui n'est plus une loi, au sens politique du terme.

En somme, dans un ashram, c'est comme dans la grotte de Frère Antoine, à Roquebrune-sur-Argens: «À défaut de faire plier les éléments, dit l'ermite, on a toujours le choix de s'assouplir soi-même» (cité par Aurore Gauer, 1992, p. 68-69). Et puis si l'ashram était un lieu idyllique, il ne pourrait créer les conditions requises pour notre transformation...

Sous l'apparence trompeuse de sévérité et de manque de tendresse, repose en chaque permanent un cœur d'or, d'une générosité et d'une disponibilité époustouflantes. Particulièrement manifestées auprès des cousins d'outre-Atlantique qui bénéficient d'une attention bienveillante, à l'exemple de celle portée par Arnaud Desjardins lui-même. Plus d'une fois d'ailleurs, j'ai su dire mes remerciements ou ma gratitude. De ces grandes sœurs et de ces grands frères «avancés sur le chemin de leur maturation et expérimentés dans l'aide à donner aux autres», selon les propres mots d'Arnaud, l'apprenti-disciple scribouillard de ce papier a beaucoup appris. Au premier plan, à apprendre à aimer de façon inconditionnelle; aussi à accueillir les moments difficiles comme des opportunités de mise en pratique; de plus, à me rappeler — avec Gilles Farcet, le biographe d'Arnaud —, qu'au-delà de tout ce qui peut se passer, la transmission des enseignements du maître «se fait par une lente et souterraine imprégnation».

Et j'ajoute: d'aucune manière, ces disciples fiables qui secondent Arnaud, ne constituent «un cercle étroit d'élus vénérés». Par les autres membres de l'ashram, ils sont respectés, mais non craints (parce qu'intrigants) ou enviés (parce que près du maître). D'ailleurs, pour Arnaud, peu importe l'avance sur le chemin, tous et toutes reçoivent la même considération.

LA RÈGLE AU SERVICE DE LA VIGILANCE

Si elle a pour objectif général de faciliter la vie dans cette micro-société qu'est Font d'Isière, la réglementation poursuit un objectif plus spécifique: aider à la pratique systématique de la vigilance, condition *sine qua non* pour progresser sur le chemin. Formulées sous forme de maximes, d'invitations et de consignes, les règles remplissent les tableaux d'affichage du porche, de la bibliothèque et

de la salle à manger du pavillon principal; elles tapissent aussi les portes des chambres de l'hôtellerie et les endroits bien en vue[1]. À titre d'illustration, je cite quelques phrases cueillies au passage pour rendre compte de cet appel constant et soutenu, de la part d'Arnaud:

- La voie n'est ni pour ceux qui se disent toujours fatigués ni pour les paresseux.
- Selon les instructions même de Swâmiji à Arnaud, nous vous demandons, pendant la durée de votre séjour [à l'hôtellerie] de contribuer au climat de vigilance hors duquel il n'y a pas de *sadhana*.
- Ne crains pas d'avancer lentement. Crains seulement de t'arrêter. (Proverbe chinois)

Je pourrais, au-delà de ces maximes un peu généreuses, énumérer longuement des règles de conduite précises régissant la vie quotidienne à Font d'Isière (les séjours en hôtellerie, les agapes, le silence, la propreté, la ponctualité, etc.), mais cela apporterait plus de confusion que de lumière. Pour une raison toute simple: à moins d'être un familier des monastères chrétiens, confréries soufies ou *gonpa* thibétaines, la saisie de ces règles est quasi impossible, déjà que celles-ci présentent des difficultés de compréhension pour ceux qui se disent engagés sur le chemin spirituel...

Certes les multiples instructions laissent perplexe le novice qui foule le sol de Font d'Isière. S'il en sourit d'abord parce qu'il y voit des consignes infantiles, il se questionne ensuite sur leur nature et leur portée: un instrument au service de la vigilance ou un moyen psychologique pour neutraliser les personnalités? Sans compter que cette règle peut engendrer, par son application, une tension souterraine dans les rapports sociaux. Ici, il me faut ouvrir une parenthèse, raconter une anecdote qui me permettra de creuser le sens de la règle et de la discipline. Je me sens à l'aise de le faire parce que l'action se passe dans mon pays, quoiqu'un français en

---

1 Je signale, au passage, que l'ashram québécois de Lotbinière-Frelighsburg, affilié à Font d'Isière – Hauteville, reproduit à peu de choses près, la même réglementation.

devienne l'acteur principal. Depuis mon arrivée au lac Beauport, je constate une nervosité qu'expliquent la présence du maître et le comportement des organisateurs de l'ashram. Des murmures qui commencent à devenir plus audibles deviennent des échos à ma propre agitation. Un soir, dans le cadre de la rencontre collective (le 8 janvier 1994), une personne — sans doute habitée par cette turbulence — pose une question sur la règle. André Rochette[1], l'animateur de la rencontre, saute sur l'occasion, comme si lui aussi était dérangé par cette énergie dissipatrice. Avec tact et simplicité, il prend soin de faire le tour de la question. Puis, il conclut en usant d'un ton ferme, comme pour être sûr d'être bien compris:

> De la rigueur, de l'exigence dans la règle, mais de la souplesse dans son application. Ni autoritarisme, ni mièvrerie; ni enfermement, ni anarchie. Du dosage. Et de l'exploration, pour voir clair, pour faire les ajustements à travers les apprentissages.

Son intervention tombe à point. Une sorte de soulagement collectif est perceptible dans la salle. Ce que viennent confirmer, quelques minutes plus tard, les chuchotements spontanés, au sortir de la réunion (ce qui n'est pas habituel). Comme par enchantement la tension se dissipe: la règle et la discipline ne sont plus perçues comme un handicap mais comme un instrument au service de la libération. Elles n'ont point été changées, mais elles ont été replacées, resituées: être au service de la recherche d'une structure externe et interne, en faciliter la direction. Il fallait le rappeler: seul «un état vigile», de veille sans tension, permet d'être réceptif et disponible à la réalité de l'instant, donc à sa transformation[2].

* * *

1 André Rochette, disciple d'Arnaud Desjardins, était à l'époque l'animateur de l'ashram Les Blachères. En vacances au Québec, André ne devait passer que quelques jours au lac Beauport, mais la maladie d'Arnaud — une grippe attrapée en Arizona — l'obligea à prolonger son séjour à l'ashram.

2 À la question: «Quelle est l'importance de la vigilance sur le chemin?», Swâmiji avait répondu: «La vigilance c'est le chemin lui-même» (cité par Arnaud Desjardins, dans *Au-delà du moi).*

Pour l'essentiel, tel est le cadre et telles sont les activités de la vie quotidienne à Font d'Isière (par extension, à Lotbinière et Frelighsburg). Cadre et activités qui constituent un environnement d'inspiration monastique, qui cherchent à faciliter chez le retraitant l'apaisement du corps et la tranquillité de l'esprit, et à créer chez lui l'appétit de la quête spirituelle. Aller à Font d'Isière, aller dans un ashram, c'est partir en voyage vers le mysticisme et vers le soi-même. Pour découvrir des réalités intérieures dont on ne soupçonne même pas l'existence, et qu'on ne peut atteindre en restant à la maison. «Comme s'il fallait sortir de chez soi pour être chez soi», pour reprendre la délicieuse expression du poète Gérald Godin (1994, p. 324).

Or cette recherche spirituelle du disciple ou de l'apprenti s'inscrit dans un rapport à un maître, en l'occurrence Arnaud Desjardins, qui agit comme accompagnateur et guide. De façon respectueuse des acteurs en présence, plongeons au cœur de cette relation, tout en restant attentif à la judicieuse remarque du disciple de Swâmiji à la lecture du présent ouvrage à l'état de manuscrit: la relation entre un maître et un disciple a un caractère d'intimité dont peut découler une nécessaire confidentialité. Surtout que la perception et le ressenti subjectifs de l'observateur-acteur ne correspondent pas forcément à ce qui se passe effectivement dans la relation avec le maître comme dans tout ce qui environne ou enveloppe cette relation sacrée, la vie en ashram (Hauteville, le 3 avril 1996 – lettre).

ARNAUD DESJARDINS ET LE RAPPORT MAÎTRE-DISCIPLE

> *Le sage t'accouche-t-il ou te facilite-t-il ton accouchement, ton passage d'un état à un autre? Pas plus que la sage femme n'accouche, le maître n'opère le passage, il le facilite.*
> (Arnaud DESJARDINS)

Question délicate que celle du rapport maître à disciple et disciple à maître, surtout quand on accepte de l'aborder dans sa traduction existentielle. Pour en faire un tour d'horizon à la fois théorique et pratique, pour l'inscrire dans une praxis, empruntons deux sillons, interdépendants:

- l'exploration du vécu de ce rapport chez l'auteur du présent document;
- l'étude de ce rapport dans le discours d'Arnaud Desjardins.

MON RAPPORT À ARNAUD DESJARDINS

> *Un sage assez semblable au vieillard de Virgile*
> *Homme égalant les rois, homme approchant des dieux,*
> *Et comme ces derniers satisfait et tranquille...*
> (LA FONTAINE, *Fables*, «Le philosophe Scythe», XII)

Plus approche le moment d'un premier contact avec Arnaud Desjardins, plus je l'appréhende. Je sens cependant que je dois prendre le risque de sortir de l'insatisfaction chronique qui me

ronge, me grignote à petits feux. De cette personnalité médiatique[1] qui vient de France, je sais peu de choses: quelques bribes saisies au passage dans l'émission radiophonique *Par quatre chemins* de Jacques Languirand[2]; un bout de film à Radio-TV-Québec sur *Le bouddhisme tibétain*; une lecture rapide de *Tu Es Cela* pour me forger une idée de sa pensée et de sa méthode...

LA VIGIE: L'OUVERTURE

Mon inscription tardive (plus de places disponibles pour un long séjour) et mes obligations professionnelles (enseignements à heures fixes) limitent mon temps de retraite à la Vigie[3] à une brève journée sur les dix de présence du maître Desjardins. En fait, à un peu moins de huit heures. Au programme, ce mardi 5 octobre 1992: un thé en collectif avec droit de parole, une méditation dirigée par Arnaud, un souper communautaire dans le silence et une réunion construite de questions–réponses, animée par Arnaud. Le lendemain, j'écrirai dans mon *Journal de bord* mes premières perceptions et impressions:

> Debout, nous attendons patiemment, depuis plusieurs minutes, l'arrivée du «maître» qui doit animer la rencon-

---

1 Par son métier de réalisateur à la télévision française, les documentaires produits auprès de génies spirituels ou d'êtres exceptionnels, projetteront son image aux quatre coins de la francophonie.

2 Dramaturge et funambule, cet «informateur des tendances de fond» qui rejoint un large public québécois, se positionne sans détours: «Je ne dis pas les choses pour que les gens les connaissent; je dis les choses parce que je viens de les apprendre et que je suis heureux de les communiquer» (Maurice Roy, «L'irréductible Languirand», dans *Guide Ressources*, vol. 7, n° 1, sept. 1991, p. 14-22).

3 C'est un camp de vacances pour jeunes, situé sur les bords du lac St-Joseph et transformé en ashram pour la venue d'Arnaud Desjardins. Lotbinière ne pouvant accueillir tous les membres intéressés à vivre une retraite avec Arnaud, c'est une pratique courante d'utiliser des lieux plus spacieux.

tre[1]. Enfin, il franchit le seuil de la salle où sont réunies 50 à 60 personnes. Entrée remarquée et remarquable, constate le voyeur que je deviens. Les yeux de certains «disciples», sont braqués sur lui comme des lasers, épiant les moindres gestes et expressions; d'autres regards semblent plutôt tournés vers l'intérieur. Une fois autorisé — dans la discrétion — ce rapide tour de piste pour lire les visages à la portée du mien, j'observe l'homme. Quoique d'un âge certain, il est solidement campé; son corps assez costaud est enveloppé d'un long foulard sans faux plis, qui lui donne de l'élégance mais nulle coquetterie. Il reçoit nos salutations distinguées, puis s'incline profondément et longuement comme pour signifier qu'il nous accueille. Il y a, dans ce geste, de la majesté et de la modestie, de la grandeur et de l'humilité[2]. C'est évident, cet homme est béni des dieux et des déesses, du moins vénéré par des membres des deux sexes (dans la trentaine et la quarantaine surtout) qui me semblent pratiquer un «compagnonnage spirituel»[3].

---

1 Cette curieuse habitude, pour les réunions questions-réponses, d'attendre debout l'arrivée d'Arnaud, sera par la suite interdite par ce dernier, invitant les membres à une préparation de recueillement en position assise.

2 Dès le lendemain, j'apprendrai, grâce à une directive titrée «Pour le nouveau-venu», la signification précise du châle de méditation et de la prosternation. J'en retiens l'essentiel:
- Large pièce d'étoffe de couleur beige qu'on appelle «tchador» en Inde, le châle, qui masque les particularités individuelles les plus immédiates (telles que vêtements ou bijoux) est un symbole d'effacement de l'ego. Cette étoffe dont nous sommes recouverts favorise la concentration et permet un rassemblement d'énergie subtile.
- La prosternation ou «pranam» n'est pas une simple salutation mais un geste d'humilité qui engage tout le corps et qui symbolise l'ouverture à une autre dimension. Le pranam réinstaure dans nos vies le sens du sacré. En se prosternant ainsi on ne vénère pas une personne physique mais on s'incline devant nous-même, notre propre essence, le Soi [...].
- Le pranam doit demeurer un geste libre, senti de l'intérieur.

3 Sans faire une enquête approfondie, tout observateur attentif peut dessiner le portrait sociologique du participant: une personne qui est plutôt du sexe féminin, a près de 40 ans, exerce une occupation professionnelle dans les secteurs public et parapublic (l'enseignement et la santé surtout), est «informatisée», fréquente les magasins de produits naturels et les restaurants

> C'est un être harmonieux et spirituel, fascinant à regarder et à écouter; un être jovial qui prend parfois un air un peu grave[1], comme chez les maîtres pratiquants du zazen, du moins de l'approche Deshimaru.
>
> Indubitablement, l'homme est beaucoup plus grand que son enveloppe physique.

Puis je me laisse bercer par une pensée, inspirée par une nouvelle collègue saluée au passage, étant bien conscient que, désireux de rencontrer un «humain réalisé», les mécanismes de perception sensorielle (les projections) puissent jouer:

> Un être lumineux qui me renvoie à ce que m'a chuchoté à l'oreille une organisatrice de l'ashram: «C'est comme rencontrer le Christ pour les gens de l'époque.»

Comme quelqu'un qui s'apprête à se jeter à l'eau et qui prend, avant de s'exécuter, la température avec son gros orteil, je constate que l'eau est bonne. Il n'en faut pas plus pour que j'apprenne à nager... Ma décision est prise: je veux voir. Contrairement aux expériences passées qui reposaient sur l'exploration de sentiers nouveaux pour ajouter des cordes à mon arc, cette fois mon intuition me parle avec une clarté jamais égalée: il ne s'agit pas seulement *d'aller voir*, mais de *voir*, c'est-à-dire d'approcher la voie proposée. Après mults hésitations et déchirements, je risque un deuxième pas: écrire aux «Amis de Font d'Isière», en France, pour obtenir l'autorisation d'aller faire un stage avec Arnaud Desjardins (le 1er janvier 1993).

La réponse ne tarde pas. Dès le 10 du même mois, une lettre signée de la responsable du planning, m'est expédiée. Il s'agit, en fait, d'un document standard contenant des informations de première main transmises à tout candidat accepté par Arnaud. J'en reproduis des parties parce qu'elle nous instruit sur l'ashram de Font d'Isière. Je précise tout d'abord que cette lettre normalisée était précédée,

---

végétariens, privilégie les médecines énergétiques, bouquine dans les librairies alternatives et lit assidûment le magazine *Guide Ressources*.

1 Je confondais alors «discipline paramilitaire» et «vigilance spirituelle».

dans son entête, d'une petite phrase manuscrite qui va me «provoquer»:

Rodolphe,

Je suis en communion avec vous dans votre recherche.

Arnaud.

Ce que me rappelle mon «compagnon de voyage», mon *Journal de bord*?

> Un tremblement de cœur m'habite à la lecture de cette courte phrase placée en premières lignes. Je suis traversé d'un frisson de joie, habité d'une énergie dense et en même temps agacé par une peur étrange.

Je reviens à la lettre proprement dite dont le contenu, des plus instructifs, renvoie au cœur de la relation maître-disciple:

Rodolphe,

Je suis responsable du planning des réunions à l'Association «Les Amis de Font d'Isière». Arnaud Desjardins a bien reçu votre lettre mais l'abondance du courrier qui lui parvient est telle — et les journées sont si remplies — qu'il ne peut pas vous répondre lui-même. Aussi me demande-t-il de le faire pour lui. Je suis certaine que vous pouvez comprendre que son temps et son énergie ont une limite et que vous n'en ressentirez pas de déception. [...]

Notre ashram n'est pas public. Il est soumis à la loi de 1901 sur les Associations. Il n'est donc pas comparable à certains ashrams de l'Inde ouverts à tous, où un flot de visiteurs vient et s'en va. Font d'Isière est destiné essentiellement à recevoir des personnes souhaitant s'engager dans la véritable relation d'apprenti-disciple à gourou, ascèse qui s'étend sur des années et même sur une vie.

L'enseignement qu'Arnaud s'efforce de transmettre exclut le grand nombre. Mais si vous ressentez «la nécessité impérative» de nous rendre visite, si vous venez avec un

esprit et un cœur ouverts, vous trouverez ici un accueil sans restriction. [...]

Avec Arnaud et les responsables permanents de l'ashram, je vous souhaite la bienvenue à Font d'Isière et je vous exprime toute ma sympathie.

Annick d'Astier

FONT D'ISIÈRE (1): L'INITIATION

Me voici à Font d'Isière, pour trois semaines, du 27 septembre au 17 octobre 1993. «Pour un premier séjour, vous prenez un risque de venir aussi longtemps», me fait remarquer un permanent lorsque je lui précise la durée de ma retraite. «Risque calculé», est ma réponse un peu mécanique. En fait, il a raison, quinze jours auraient suffi. Je le constaterai en cours de route mais m'en tiendrai à ma planification initiale. De ce laps de temps passé à Font d'Isière, dans mon rapport à Arnaud, je note cinq choses significatives.

La première porte sur la nécessité d'une clarification conceptuelle. À la rencontre de groupe du 1er octobre, j'interroge Arnaud sur la nécessité du «discernement» dans une démarche spirituelle. À sa demande, je définis gauchement — nervosité jouant — ce que j'entends par cette notion. La réponse que je reçois me laisse un peu perplexe: le discernement n'a pas grand place dans la méthode, la démarche, la voie. C'est d'ailleurs un terme dont il fait peu usage, préférant celui de «discrimination». Comme si sa méthode pour la quête de la sagesse était à prendre dans sa totalité ou à ne pas retenir. Une semaine plus tard, lors d'un échange avec d'autres retraitants, j'aborde avec délicatesse cette question de la place du discernement dans la démarche du disciple face aux enseignements du maître. Bien que je prenne soin de le faire hors de toute critique du gourou, uniquement sur la base d'une recherche spirituelle, c'est la gêne au dialogue. J'écris donc à mon compagnon-miroir: «Dois-je me taire et laisser faire? Ou attendre que je sois capable de porter un autre regard!» La réponse ne tarde pas à m'être donnée. Revenant sur ce thème, Arnaud parle du nécessaire «doute intelligent»: dans l'aventure spirituelle, le doute me tient lieu de compagnon; je l'accueille car

ma vigilance doit s'exercer autant sur celui qui me guide que sur moi-même. Et ce doute, je le fais dialoguer avec le lâcher-prise.

La seconde note se rapporte à des pensées de deux membres que j'ai le plaisir d'approcher en cours de séjour, des sortes d'upa-gourou (gourou secondaire). «C'est une chance d'avoir été choisi par Arnaud», me dit celui qui reçoit mes confidences. Celle que je perçois comme l'«ange de Font d'Isière», se fait plus explicite: «Chaque jour est une chance unique d'être dans ce lieu avec Arnaud». Après une courte pause, elle ajoute: «Pour qui sait ouvrir son coeur». Ouf, l'effet du big-bang!

La troisième note me met en rapport avec Arnaud lui-même. Son secrétaire particulier m'apprend que c'est le lendemain, le 6 octobre, que je rencontre le maître. Pendant vingt-quatre heures, pensées et émotions de toutes sortes m'habitent et, au cours de la nuit, perturbent mon sommeil. Pourtant je suis habitué à des entrevues ou entretiens avec des personnalités fortes... Comment préparer cette rencontre? Quelles questions retenir? Comment les formuler? Quelles priorités établir? Par ce travail intellectuel, ne suis-je point en train de faire le jeu du mental? Comment être dans ma vérité? Et cetera, et cetera... Pour finalement être habité par les mots d'un vieux paysan saguenéen[1]: «J'ai fait tout ce qui est en mon pouvoir; le reste, Dieu s'en charge.»

De cet entretien qui débute dans un moment, je n'attends rien d'exceptionnel, mais je m'ouvre à l'exceptionnel... À l'aide! *Journal de bord*, que s'est-il passé?

> Nerveux je suis à l'arrivée; graduellement ça se dissipe mais sans disparaître tout à fait.
>
> Très accueillant, humain, attentif Arnaud est, pendant tout l'entretien.
>
> À sa demande, j'aborde mon état d'esprit à l'ashram. D'abord décousus, mes propos se précisent lentement. Je parle de ma difficulté d'intégrer démarche spirituelle et

---

1 Le Saguenay: une région au nord-est de la ville de Québec.

recherches intellectuelles. Il me répond et insiste: «L'intellect est un support très important à la démarche spirituelle. Ce qui n'est pas le cas du mental qui s'enferme dans l'illusion». Il m'encourage à poursuivre mes deux objectifs, mais à les bien distinguer. Surtout à consacrer les temps forts, comme ceux vécus en ashram, uniquement à la croissance spirituelle.

Sur mon sujet de recherche, «le rapport maître–disciple dans les grandes spiritualités», Arnaud m'invite à choisir, pour mes sources documentaires, des auteurs qui sont eux-mêmes dans une démarche spirituelle, donc en transformation, et non seulement des auteurs disciplinaires. À cet effet, il me fournit quelques pistes de premier choix. Il me conseille ensuite d'explorer cette relation dans ce qu'elle a d'essentiel et de le faire en l'arrimant à celle qui prévaut dans les univers éducatif et psychothérapeutique.

Je me retire, plein de contentement des paroles du maître, mais un peu mal à l'aise de ma fragilité émotionnelle.

Dans la foulée de l'entretien, une quatrième note. Quelques jours plus tard Arnaud me remet en mains propres, de la revue *Hermes*, le n° 4 portant sur «Le maître spirituel», qu'il a sorti de sa bibliothèque personnelle. Me vient alors une pensée cueillie comme un coquelicot au cours de mes lectures: «Un maître est tout à son disciple». Superbe illustration de la maxime.

Cinquième et dernière note, qui met en jeu une concitoyenne. Comme je l'ai déjà rapporté, une jeune québécoise, épuisée d'un long voyage qui l'amène pour la première fois dans la mère patrie, accueille difficilement des comportements qui lui sont étrangers. Arnaud me demande de l'accompagner, de faciliter son intégration pour qu'elle profite de son séjour, de sa retraite. Ce geste de confiance d'Arnaud me va droit au cœur. Comme s'il me fait découvrir des forces qui ne demandent qu'à s'actualiser.

Voilà pour Font d'Isière, pour le tissage du rapport maître–disciple, de mon rapport à Arnaud Desjardins, après trois semaines de séjour à l'ashram.

LE LAC BEAUPORT: L'ÉLARGISSEMENT

Si la Vigie m'a permis de rencontrer Arnaud Desjardins, si Font d'Isière m'a mis en rapport avec le guide, c'est le lac Beauport qui m'apporte une sensibilité nouvelle au rapport maître–disciple. Pourtant le focus est mis sur les enseignements de Swâmiji et leur mise en pratique, non sur le rapport des participants à Arnaud. Effectivement, pendant ces dix jours d'ashram (du 6 au 15 janvier 1994), peu d'interventions portent sur ce thème, mais celles-ci sont percutantes. D'autre part, l'animation même de cette retraite rend visible la position de divers acteurs dans l'entourage du maître. Soyons plus explicite.

Arnaud Desjardins n'est point seul, il est accompagné de quelques disciples qui sont passés par l'Arizona avant de gagner le Québec:

- André Rochette, directeur de l'ashram Les Blachères, co-anime la présente retraite. Une autre façon de sentir, de voir, de dire.

- Véronique Loiseleur, directrice des Éditions La Table Ronde, anime une rencontre qui porte sur «la place de la femme dans l'enseignement de Swâmiji et d'Arnaud».

- Gilles Farcet, auteur d'une autobiographie et d'un livre d'entretiens d'Arnaud, anime une rencontre sur «l'importance de laisser la vie faire son travail».

Par rapport à un portrait de famille, Arnaud est le père-mère, André le frère aîné, Véronique et Gilles, une grande sœur et un grand frère, et nous, les participants, les petites sœurs et les petits frères jusqu'aux cadets-cadettes. Cette représentation symbolique traduit non seulement l'avance sur la voie mais la qualité du rapport maître–disciple.

Laissons cette image faire son chemin et approchons, de façon concrète, ma relation à Arnaud Desjardins, du moins ce que j'en perçois. Un fait d'abord: j'arrive à peine à l'ashram, emprunte un couloir et croise le guide-animateur qui me salue chaleureusement et m'entoure de ses bras. Être accueilli de cette façon, ça réchauffe en

saperlipopette, non seulement le spirituel et l'affectif, mais aussi le physique: il fait moins 25 degrés celsius à l'extérieur.

Des dires ensuite: dans le cadre des rencontres de «questions–réponses», Arnaud aborde la relation maître-disciple de deux manières, par l'exploration d'un thème particulier et l'énoncé de maximes. Arnaud s'avance sur un sujet délicat, la «dévotion au gourou». «Ce sujet, dit-il, a mauvaise presse en Occident parce qu'il est chargé de représentations sociales négatives: d'une part, il renvoie au culte de la personnalité peu compatible avec l'idéal démocratique; d'autre part, il rappelle le dévot du XIXe siècle pour qui la forme, nous croyons, primait sur le fond, la substance». J'écoute avec attention ses propos, mais je me sens mal à l'aise avec ce concept auquel je préfère celui de «respect». Question de culture, sans doute! À laisser mûrir[1]...

C'est par des maximes (ou ce qui en tient lieu) qu'Arnaud poursuit sa réflexion sur le rapport entre le maître et le disciple. Ma mémoire un peu sélective retient les suivantes:

- Le maître ne nous conduit pas à lui mais à nous-mêmes, le nous-même le plus profond, le plus réel et en fait le plus impersonnel donc le plus universel.

- Le maître aide le disciple à s'aimer; le disciple apprend à s'aimer par le détour du maître.

- Le maître t'accueille, t'accepte comme tu es et il t'aide à t'accepter comme tu es.

- Le sage t'accouche-t-il ou te facilite-t-il ton accouchement, ton passage d'un état à un autre? Pas plus que la sage-femme n'accouche, le maître n'opère le passage; il le facilite.

---

1 Petit à petit, j'apprendrai que la «dévotion» n'a rien de «dévotionnel»; qu'en fait, dans cette attitude, je me mets en état de réceptivité pour me dissoudre dans la présence, l'influence spirituelle du maître.

FONT D'ISIÈRE (2): L'APPROFONDISSEMENT

À Font d'Isière, à nouveau, je me retrouve. Pour un peu plus d'une semaine cette fois, du 29 mai au 5 juin 1994. Le lendemain de mon arrivée, à la réunion questions–réponses, Arnaud, conformément à ses habitudes, sitôt assis fait un rapide tour de salle pour identifier les «poseurs de questions». Me voyant, il me sourit affectueusement et me demande publiquement quand je suis arrivé à l'ashram, si j'ai fait un bon voyage. Cette attention me bouleverse. Être reconnu par «le maître», pour un apprenti–disciple, est plus qu'une flatterie de l'ego[1]: c'est la certitude de la présence de l'autre à soi; c'est la conviction de la manifestation du «senti» (intuition) du maître à accompagner le disciple dans son expérience spirituelle, à lui faire partager son «goût» (sapientia) pour la quête de la sagesse.

Le jour suivant, j'apprends du secrétaire particulier d'Arnaud que ce dernier m'accorde un entretien le lendemain, le 1er juin. Comme lors du précédent tête-à-tête sept mois plus tôt (le 7 octobre 1993), je remercie le Ciel de ce moment privilégié qui m'est donné, mais je reste fort anxieux dans l'attente. Préparer des questions précises ou être spontané? Après hésitation, j'opte, cette fois, pour la seconde approche tout en identifiant des thèmes à aborder. Et quand arrive le moment de l'entretien, la tension de départ dissipée, pendant trente minutes, j'échange avec Arnaud sur trois sujets principaux:

- le silence intérieur et les perturbations mentales;
- le projet d'écriture d'un livre sur le rapport maître–disciple;
- la relation amoureuse et les turbulences du cœur.

Sur chacun de ces sujets, je me souviens précisément des réflexions d'Arnaud qui, rapportées hors contexte, sont somme toute assez banales (et d'ailleurs, c'est le cas de la plupart des dires de sagesse); mais, en situation cependant, elles sont extrêmement énergisantes:

- Sur le silence? Il y a comme un secret à découvrir. Ne pas lutter, ne pas saisir, laisser faire, c'est fondamental. Comme

---

[1] Je parle de «flatterie», car il y une «quasi inévitable rivalité» (plus ou moins consciente) entre les apprentis disciples, pour s'attirer l'attention du maître.

le miroir qui ne s'empare de rien, mais renvoie tout. Et ici, le «lying» peut être d'une aide précieuse. Passer de l'intention à l'action.

- Sur l'écriture? Arnaud tient à ce que je mène à terme mon projet, mais sans me presser. Pour savoir ce dont je parle. M'invitant à m'inspirer de la démarche-découverte d'Eric Edelmann[1]: «Eric n'a vraiment compris son étude qu'une fois terminée». Prendre le temps de voir.

- Sur le rapport amoureux? L'important c'est la vérité à soi-même, dans le respect de l'autre. C'est donc une attitude non égoïste qui doit servir de guide. Sur cette base, tous les acteurs y gagnent. Garder le cœur ouvert.

FRELIGHSBURG (1): L'ENRACINEMENT

Je devais revoir Arnaud Desjardins, à Frelighsburg au Québec, les 19 et 20 août 1994, sans bénéficier cependant d'un entretien particulier puisque la priorité est accordée non aux «visiteurs», mais aux «résidents» pour la durée de la retraite (5 ou 10 jours). Un événement anodin va cependant alimenter ma relation à Arnaud. C'est le second jour, au repas du soir. À cause du nombre de convives, on s'assied ou s'agenouille sur de grandes couvertures déposées en parallèle sur le gazon, sauf une, perpendiculaire, pour les invités et les hôtes. Sont priés d'y prendre place quelques membres du groupe; je suis du nombre. Arnaud nous rejoint pour le souper. Me voyant, il m'offre un généreux sourire qui sert de plat d'entrée et donne de la consistance à un repas végétarien...

Dix mois plus tard, me voici à nouveau à Frelighsburg, pour une retraite, une session de formation, sous la gouverne de l'animateur de Font d'Isière. Cette fois, j'y suis pour une durée de cinq jours, du 2 au 6 juin 1995. Et, pour une seconde fois, dans la condition de «visiteur». Certes la petite auberge que j'habite m'offre des conditions de silence favorables à la méditation, à la lecture et à

---

1 Eric Edelmann, disciple d'Arnaud Desjardins, est l'animateur de l'ashram québécois.

l'écriture, mais la situation d'alternance ashram-auberge rend plus difficile le maintien ou l'exercice de l'esprit de la retraite. Comme m'y invite Eric Edelmann, lors d'une discussion sur les avantages et inconvénients de cette formule, il me faut savoir pourquoi je la choisis: le repos, la détente, la récréation, les handicaps physiques ou psychologiques? Puisqu'il y a danger de coupure avec la vie de l'ashram, c'est une vigilance de tous les instants qu'il me faut exercer pour rester en «retraite». Surtout que le confort doucereux de l'auberge est assez éloigné de l'austérité de l'aménagement physique de l'ashram. Ce dernier site par contre baigne dans le silence de la nature, situé qu'il est au bout d'un chemin, au bout d'un pays, à la lisière de la forêt où sont absents les bruits de fond de la circulation routière. C'est une sorte de sanctuaire pour ascètes et contemplatifs...

Dès mon arrivée, bien qu'inscrit dans la catégorie «visiteurs», je sollicite un entretien avec Arnaud, que j'obtiens pour le lundi suivant, le 5 juin. Réponse positive que j'explique par la durée de mon séjour et par ma participation aux sessions de formation antérieures. Cette fois, je me refuse à préparer de façon formelle la rencontre, laissant plutôt venir, de la situation elle-même, les questions à aborder. Ce qui m'évite toute agitation du mental, sauf quelques fourmillements dans l'heure qui précède le rendez-vous. Sitôt en présence d'Arnaud, je fais d'abord le point sur mon processus-lying, car je termine à peine une session de travail avec Eric Edelmann (du 1er au 13 mai 1995)[1]. Puis je formule une demande sur une «pause-silence» avant d'aborder deux sujets particuliers: la production écrite en marche et ma condition d'apprenti-disciple. Gardons pour la fin les explications sur la «pause-silence»; parlons d'abord des «sujets particuliers».

Ce que j'avais déjà abordé lors d'un précédent entretien avec Arnaud, j'y reviens avec plus d'attention, d'insistance: ma difficulté de faire le difficile passage de la condition d'apprenti-disciple à celle de disciple. Sans doute, comme le précise Arnaud dans *Au delà du moi*, «parce qu'il y a des actions ou des paroles que je ne peux vivre entièrement et consciemment». Pourtant je sais que l'eau coule en

---

[1] Comme ce sujet est traité ultérieurement, je n'explicite pas.

abondance dans la rivière, mais j'hésite à me lancer. Comme si j'avais besoin (prétexte ou raison?) de rester dans l'état d'apprenti pour garantir une distance nécessaire avec mon objet d'étude, comme l'exigent — ce qui n'est pas sans me soulager — les canons méthodologiques de la recherche scientifique[1]. Face à ce malaise, Arnaud me précise, me rappelle devrais-je écrire, que ma crainte intellectuelle n'est pas fondée puisque, dans les grandes traditions, c'est le respect total de l'intelligence, même chez les dévots. Puis il me conseille, tout en respectant mon rythme de croisière, de prendre le risque de me mouiller dans la rivière si je veux m'y baigner, de me jeter à l'eau pour apprendre à nager.

Sur mon livre en préparation portant sur le rapport maître-disciple, j'apprends de façon fortuite, la veille de cet entretien, qu'Arnaud — avec la collaboration de Véronique Loiseleur — prépare un bouquin sur le même sujet, construit à partir de ses causeries, conférences et écrits passés. Cette nouvelle me surprend sur le moment, puis rapidement je la reçois comme une chance inespérée de préciser l'optique de ma propre étude: puisque celle d'Arnaud présentera naturellement le point de vue du maître, la mienne devra mettre en relief le regard du disciple, voire de l'apprenti-disciple. Ce qui m'amène à opérer, à nouveau, un glissement dans la formulation du titre, devenant possiblement: «*Mon maître, mon gourou. Dans l'œil du disciple*». Bien qu'Arnaud ne m'ait posé aucune question sur ma recherche en cours, ses propos encore frais de la veille sur le *dharma* renforcent cette certitude que pour être dans ma vérité, je dois rester fidèle à mon projet, le mener à terme et le bien faire.

Je disais, un peu plus tôt, que j'avais exprimé une demande à Arnaud: vivre ensemble un temps de silence. Très vite, je prends conscience de l'infantilisme que recouvre cette demande. Avec justesse d'ailleurs, Arnaud me renvoie à son pourquoi. Oh là là!

---

1 Plus je creuse cette question, plus j'en conclus — si j'emprunte l'image quotidienne des trois visages de Dieu, dans ce monde manifesté — que je veux bien Brahma (le Créateur) et Vishnu (le Préservateur), mais que je n'arrive pas à accepter Shiva (le Destructeur). En fait, j'hésite à mourir à un état pour ressusciter à un autre: le côté «terrifiant» de Shiva (et sa contre-partie féminine: Parvati, Durga et Kali) l'emporte encore sur le coté «bénédiction».

c'est quoi mon attente? Je n'y ai pas vraiment pensé. Mais si je creuse, pour savoir, j'obtiens quoi? Je crois que je veux me «griser» de l'énergie du maître, connaître un «tremblement de l'âme»... En fait, je plonge en plein romantisme spirituel en espérant m'offrir un moment de plénitude, en voulant «entrer dans le Silence» (pour reprendre l'expression de Twylah Nitsch, iroquoise du clan Sénéca). Arnaud fait ressortir le caractère artificiel que prendrait un tel exercice et me précise que s'il doit se produire, il coulera de lui-même. Puis il ouvre la réflexion sur la place grandissante qu'il veut donner au silence dans l'ashram qu'il anime, à Hauteville.

Expérience surperbement instructive, qui me ramène à mes limitations, qui me donne l'occasion d'observer la mécanicité de mon penser et de mon agir, qui me renvoie ainsi au maillon le plus faible de ma «personnalité», c'est-à-dire à mon plus grand infantilisme. C'est un cadeau inattendu pour faire un pas de plus dans la quête de l'adultité, de la liberté.

Dernier regard, dernière parole: selon les habitudes en sol québécois, les longs séjours se terminent par une salutation individuelle à Arnaud et à ses collaborateurs immédiats. Pendant qu'il me serre généreusement les mains en me demandant quand on se reverra, je lui réponds: «À Hauteville, au printemps prochain, peut-être». Et j'ajoute spontanément: «C'est difficile de devenir un adulte, mais j'y parviendrai». Petite phrase qui, après coup, me renvoie à une question grave: c'est quoi être un adulte? De façon toute simple, Arnaud, dans *Tu es cela,* répond: «C'est être libre de papa et maman»; «Devenir adulte, c'est apprendre à être»; «Être, c'est être libre d'avoir, libre du besoin d'avoir»; «L'enfant est fait pour demander et recevoir, l'Adulte est fait pour entendre la demande et pour donner»(1980, p. 112, 202 et 195). Petites définitions qui trouvent leur complément dans la description savante qu'en fait Gurdjieff dans *Récits de Belzébuth à son petit-fils*:

> Pour avoir le droit de se dire un homme, il faut en être un.
>
> Et pour en être un, il nous faut avant tout, avec une persévérance infatigable et une impulsion de désir inextinguible de toutes les parties distinctes et indépendantes qui constituent notre présence générale — c'est-à-dire avec un désir venant simultanément du penser, du sentiment et de

> l'instinct organique — travailler à acquérir une complète connaissance de nous-même, tout en luttant sans relâche contre nos propres faiblesses subjectives; puis, prenant appui sur les résultats ainsi obtenus par notre seule conscience, et qui mettent en lumière les défauts avérés de notre propre subjectivité aussi bien que les moyens qui permettront de les combattre, parvenir à les déraciner par une attitude impitoyable envers nous-même (1983, p. 651).

Jouant sur le paradoxe, j'ajoute que je n'ai pas trouvé de définition plus exigeante de l'adulte que celle du Christ et de Ramdas: «Soyez semblable [ou pareil] à un enfant. Mais, laissait entendre le premier et ajoutait le second, ne soyez pas infantile.» En d'autres mots: tout en retrouvant l'innocence et la pureté de l'enfant, ne laissez pas l'enfant faire la loi en vous; ne soyez pas, comme l'enfant, aveuglé par vos émotions.

FRELIGHSBURG (2): L'INÉVITABLE QUESTIONNEMENT

Comme la larve qui, soumise à une forte pression, trouve une fissure dans le rocher et jaillit de la terre, un questionnement, confiné au monde souterrain, va faire surface, irruption: la soumission (ou l'insoumission) au maître. Et cette occasion d'expérimentation va m'être offerte... par le présent document. J'explique.

Déjà, dans le préambule du manuscrit, pour me prémunir de l'obligation du *nihil obstat* de toute forme d'autorité, j'écrivais:

> La démarche et le produit de ce travail s'expriment dans la liberté, sans crainte du jugement de collègues universitaires («Est-ce conforme aux canons de la science?») ou de l'appréciation de maîtres spirituels («Est-ce conforme à l'orthodoxie de telle ou telle tradition?»). Donc cet écrit, tout en reposant sur la nécessaire et salutaire consultation de certains d'entre eux, n'engage que l'auteur de la présente aventure.

C'était compter esquiver une difficulté qui se trouvait déjà présente sur mon chemin; c'était la refuser, par anticipation. En procédant (le

22 mars 1996), pour la version préliminaire de ce travail, à la consultation de certains spécialistes disciplinaires et guides spirituels, la vérité ne pouvait que s'imposer à ma démarche. Des précieux commentaires reçus, ceux d'Arnaud Desjardins — bien que fort occupé par l'ultime relecture d'un ouvrage sur le chantier *L'ami spirituel* — ne tardèrent point (le 3 avril). S'il souligne «la réelle valeur» de l'étude, il précise qu'elle gagnerait à respecter davantage «l'intimité de la relation la plus délicate, la plus pudique qui soit, celle des disciples avec le maître». Puis il me demande, en attendant de «parler de vive-voix à ce sujet», de «surseoir à la publication de l'ouvrage sous sa forme actuelle». Et il termine par une attention bienveillante: «Ne soyez donc pas du tout blessé par cette réponse [...]. Je suis en communion avec vous.»

Je l'avoue, il m'a fallu du temps pour digérer le contenu et la forme d'expression d'une lettre qui me renvoyait à ce que je cherchais à éviter: le rapport à l'autorité. Je sentais que ma «communion» avec le maître était perturbée. J'ai mis plusieurs jours avant de lui répondre (ré-agir serait plus adéquat), mais c'était impératif de le faire. «J'ai apporté, lui dis-je, plusieurs modifications qui rejoignent l'esprit de vos propos, ne perdant pas de vue cependant les remarques précautionneuses [du préambule du texte]». Et je conclus par une courte phrase qui traduit mon mal-aise: «D'un chercheur moins *blessé* qu'*inquiet*.»

Surpris, je suis, de recevoir quelques jours plus tard une réponse complémentaire d'Arnaud (datée du 25 avril). Il remet les pendules à l'heure en me renvoyant à l'«optique» de sa lettre précédente, c'est-à-dire au *témoignage* d'un «disciple» sur son «maître» et de l'*enseignement* de celui-ci.

Et puis Arnaud gagne Frelighsburg, du 14 au 23 juin, pour animer une retraite, au cours de laquelle je bénéficie d'un entretien particulier (le 17). Rencontre fructueuse qui permet d'approfondir ce territoire privé qu'est la relation de maître à disciple et de l'inscrire dans une nécessaire information publique; qui permet de bien distinguer ce qui est de nature strictement personnelle des indications qui gagnent à être présentées, divulguées au grand nombre.

Lors de l'entretien, j'aborde en ces termes, un second point: «Si le maître, plus ou mieux que le disciple, sait ce qui convient à ce dernier[1], alors qu'est-ce qui convient à *ma* démarche spirituelle?» Comme je m'en doutais — ayant pris soin de préciser, au préalable, qu'il s'agit peut-être, à mon insu, d'une ruse du mental —, Arnaud ne répond pas directement à la question. Il dit cependant une phrase qui va me déstabiliser, me donner froid dans le dos: «Vous n'êtes pas encore prêt à entendre ce que j'ai à vous dire.» Au moment de la salutation de fin de séjour, sentant mon inquiétude, il ajoutera: «Ne vous tourmentez pas par ce que je vous ai dit.»

En fait, cet entretien me renvoie au nécessaire abandon au maître, à la capitulation sans conditions, condition essentielle de toute démarche initiatique sur la voie de l'éveil. Pourtant, comme Simone Weil face à son confesseur, je pose des balises: il y a des moments où je suis tenté de m'en remettre entièrement au maître; mais en fin de compte, je n'en prends pas le risque, pas encore. Et, pourquoi ne pas l'écrire, cet entretien me renvoie sans doute à des peurs que je porte dans l'inconscient: si je me sentais menacé par le maître (par ses demandes présumées ou projetées) et que je cherchais à me protéger; si je refusais de confronter mes faiblesses et mes imperfections...

* * *

Ce que je retiens de mes rencontres et entretiens avec Arnaud Desjardins? Des choses toutes simples, mais transformatrices:

- l'attention constante qu'il me porte lorsque nous sommes en rapport, me rend conscient qu'il fait «un avec moi»;

- la qualité de la communication qu'il établit entre nous deux, simple et directe;

---

1 La vision du gourou — qui n'a rien à voir avec la clairvoyance magique — pénètre au cœur du disciple, dans ses profondeurs, embrasse la totalité de son être et le perçoit dans son évolution spirituelle (A. Desjardins, 1996, p. 180-182).

- la bonté et la lumière dans le regard qui me projettent dans une dimension autre que celles qui me sont familières;

- le sourire radieux et l'accueil chaleureux (accolades ou poignées de main[1]) qui témoignent d'une grande sensibilité à mon égard;

- l'énergie vitale qu'il dégage et transmet, tout en m'invitant à y puiser sans réserve, sans retenue;

- la mémoire prodigieuse qui le rend présent à mon histoire de vie, qui lui permet de donner un enseignement en relation à mon expérience;

- la force et l'acuité intellectuelles que manifestent la simplicité langagière, la précision conceptuelle, la cohérence dans l'argumentation et la justesse dans les propos qu'il me tient.

En fait, rien de tout cela qu'il ne fait déjà aux autres, étant équanime et disponible à l'égard de chacun. Et pourtant, tout cela qu'il me fait de façon tellement singulière. Et qui m'amène à partager totalement les paroles que me tenait Eric Edelmann, à Frelighsburg, en parlant d'Arnaud Desjardins, son maître:

> Il y a une dynamique ascendante dans le regard porté sur un maître. L'exceptionnelle chance que nous avons de le rencontrer se découvre au fur et à mesure qu'on le connaît, qu'on se connaît.

Est-il parvenu au sommet de la vie spirituelle? Novice que je suis, la réponse m'échappe. Comme Gilles Farcet, je sais cependant que si c'est le cas, il en est redescendu sans rien perdre de son enracinement, de son ancrage, de son humanité.

---

1 Dans la relation maître–disciple, le «toucher», chez Arnaud Desjardins, est à l'œuvre. Prenant des formes toujours respectueuses (accolades, poignées de main, bras sur l'épaule), ce contact physique s'inscrit dans le cadre d'une expérience spirituelle. Aucune ambiguïté possible sur l'intention ou la gestuelle.

LE RAPPORT MAÎTRE–DISCIPLE VU PAR ARNAUD DESJARDINS

Un enseignement a une résonance, une force qui le contient, le synthétise: un mot, une phrase...
(Arnaud DESJARDINS)

Au-delà de la singularité de la relation de Rodolphe à Arnaud, une lecture plus large du rapport Arnaud–disciple s'impose. Pour la mener à bonne fin, nous explorons le «discours» du guide spirituel. Le travail, ici, ne consiste pas à passer à la loupe tout ce qu'a dit et écrit Arnaud sur la relation maître–disciple. L'important est plutôt de faire jaillir quelques points forts, quelques lignes maîtresses, quelques directions susceptibles d'éclairer le propos. Quoique la relation maître–disciple traverse tout l'enseignement d'Arnaud, nous retenons six questions capitales, maintes fois exprimées, qui transforment en jardin fertile un territoire largement laissé en friche chez l'apprenti-disciple:

- la qualité de disciple
- la recherche d'un maître
- la nature du maître
- l'intuition et le gourou intérieur
- le maître intérieur, une notion concrète
- le changement de tradition.

Première question: Quand puis-je m'autoriser à dire d'un guide spirituel qu'il est «mon maître», «mon gourou»?

Nous sommes au Bost, en Auvergne[1]: Un «visiteur» veut vérifier auprès de l'animateur de l'ashram si l'expression qu'il a utilisée en parlant de lui, «C'est mon gourou», est juste. Arnaud Desjardins précise d'abord deux choses: que le terme est sanscrit et désigne:

---

1 Les propos d'Arnaud Desjardins sont puisés principalement dans la causerie enregistrée au Bost le 23 janvier 1983 et intitulée: «C'est mon gourou».

«celui qui apporte la lumière dans les ténèbres»; que le gourou — ce qui n'est pas habituellement le cas du sage qui a une fonction de présence et de témoin[1] — est celui qui entretient une relation personnelle avec des disciples, des élèves, à qui il répand la connaissance. Puis il spécifie le critère fondamental qui permet de dire «c'est mon gourou»: «C'est le disciple qui comprend l'enseignement qu'il reçoit d'un maître et le met en pratique». C'est donc ce qui se passe à distance, loin du gourou, non dans la fascination de la rencontre des regards, dans le face à face. Et il ajoute: «Le gourou n'est pas un autre que le disciple; c'est le disciple déjà arrivé au bout de son propre chemin. Il me rend, me ramène sans cesse à moi-même, à mon propre *soi*».

«Être gourou» renvoie donc à la qualité d'«être disciple», car il n'y a un gourou que s'il y a un disciple. «C'est en fait l'étudiant qui fait le maître et non le maître l'étudiant», disait Swâmiji. Et je ne peux m'autoriser l'appellation «c'est mon gourou» que si je réponds positivement à cette question: «Est-ce que son enseignement vit en moi, est-ce que je le mets en pratique?» Répondre «noui», c'est être encore dans la condition de l'aspirant ou de l'apprenti qui dit: «Ce sera pour plus tard», alors que le disciple est celui qui dit: «C'est pour maintenant» et qui suit un enseignement, un chemin, une voie. Répondre «noui», c'est être encore habité par la confusion, la méfiance, la peur et les projections plutôt que par le courage, la confiance, la capacité d'une relation pure et véridique avec le gourou. Répondre «noui», c'est être complètement pris par le personnage du moment, alors que le disciple unifie, hiérarchise, éduque ses différents personnages «jusqu'à former un tout harmonieux». Répondre «noui», c'est rester un «mendiant», en attente, alors que le disciple est celui qui agit, qui fait, qui sert. Répondre «noui», c'est être encore au stade de patient (en thérapie) et non à celui du disciple, ou du moins de l'apprenti-disciple (en spiritualité). Répondre «noui», c'est fonder sa démarche spirituelle, sa *sadhana* sur «moi» d'abord et non en priorité sur «l'autre».

---

1 Présence inspirante, rayonnante, témoin de l'amour inconditionnel et de la transcendance, le sage n'a pas forcément la fonction technique d'enseignement du gourou. Inversement, le gourou n'a pas nécessairement tous les attributs que la tradition reconnaît au sage.

Écoutons Arnaud parler du maître Swâmi Prâjnãnpad, c'est fort instructif pour notre propos. Paraphrasant saint Paul, Arnaud affirme: «Ce n'est plus moi qui vis, c'est Swâmiji qui vit en moi». Il ajoute: «C'est lui qui m'anime, c'est son enseignement qui m'anime. Je suis souvent appelé à parler de lui, mais je me sens enfin moi-même»[1]. Superbe illustration expérientielle de la réponse qu'il donnait plus tôt au visiteur du Bost: «Vous avez un gourou quand vous êtes un disciple». Mais «être disciple», pour emprunter un commentaire coloré de Simone Weil, «c'est une sacrée quête existentielle»...

***Deuxième question*: Si je sens la nécessité d'un guide spirituel, comment le trouver et comment savoir que je ne me trompe pas?**

À cette double question, dans *Dialogue à deux voies*, Arnaud Desjardins donne une réponse à quatre volets:

- En Occident aujourd'hui, à moins de rêver du «gourou idéal», l'accès à des représentants qualifiés des différentes traditions est possible[2] pour la personne pour qui «cette recherche est une nécessité impérative». Que lui-même, à titre d'animateur d'un ashram, s'il reçoit une lettre dont «les qualifications et la motivation sont évidentes», il «répond *oui* immédiatement»,

---

1 Remarquons qu'Arnaud ne conçoit pas le rapport de maître à disciple sur un angle possessif. S'il accueille l'expression «c'est mon gourou» chez le «visiteur», c'est uniquement pour s'adapter au langage de ce dernier, donc à son niveau d'avancement spirituel. Pas plus, d'autre part, qu'il ne parle de «ses disciples» (mais de chercheurs ou de disciples sur la voie proposée par Swâmiji) ou de «son ashram» (mais de l'ashram de la communauté). Il dira cependant: «les disciples d'Arnaud Desjardins» et «l'ashram d'Arnaud Desjardins», distinguant ainsi le maître du personnage.

2 Nous pouvons facilement gagner l'Orient et des maîtres hindouistes, bouddhistes, taoïstes viennent à nous, en Europe et en Amérique. Sont-ils rares, les maîtres? Sûrement, mais — ce qui est paradoxal — non seulement ils peuvent être découverts partout, mais chacun peut trouver le gourou qui lui convient, qui peut le guider.

du moins pour les rencontres collectives malgré les multiples demandes exprimées.

- «Il est bien normal qu'un maître, dont les limites en temps et en énergie ne sont pas infinies» retienne les candidatures «qui lui semblent les plus qualifiées». Et pour Arnaud, «la véritable qualification, c'est l'intensité de la demande, c'est d'être prêt à payer n'importe quel prix pour changer», c'est de faire preuve d'une motivation totale, moteur essentiel à toute progression.

- «La recherche du maître est en elle-même une préparation», elle s'inscrit dans la *sadhana*, elle fait partie des préliminaires de la voie. Or dans le cadre de cette démarche exploratoire, l'intensité même de la démarche «va attirer la réponse». Alors «le déclic intérieur» va se produire, c'est-à-dire «cette conviction que l'on a enfin trouvé ce que l'on a tant cherché». L'engagement dans une voie très précise devient alors possible.

- Il est fort difficile, pour un apprenti-disciple qui vit dans la confusion et l'incertitude, de savoir ce qui en est «du véritable niveau de purification» du maître avec lequel il entre en rapport. En effet, il faut soi-même avoir atteint un certain niveau de «purification» pour apprécier celui d'un maître. D'autre part, certains maîtres, même s'ils n'ont pas atteint «les cimes de la libération», peuvent faire un travail exemplaire «s'ils sont cautionnés par la tradition à laquelle ils appartiennent et surtout par leur propre maître». En définitive, «il vaut mieux un gourou moins prestigieux, moins éblouissant par son rayonnement, mais qui puisse me guider de plus près», avec qui je puisse dialoguer, avoir une véritable relation qui mette en cause mon mental et me fait progresser.

Résumant sa pensée, Arnaud emprunte, à la suite de bien d'autres maîtres, la parole célèbre, la réponse classique qui renvoie à la motivation et à l'engagement du candidat, aussi à la disponibilité et à l'amour du guide: «Quand le disciple est prêt, quand le disciple sait ce qu'il veut, le maître [qui lui correspond] se révèle». La loi d'attraction fait que la personne qui cherche est attirée et finit par trouver (1993, p.147-155).

***Troisième question*: Va pour le candidat qui a trouvé le maître qui incarne une voie de libération, qui a trouvé «son maître», mais qu'en est-il de ce dernier, du guide, du gourou, du moins qu'en révèle le discours d'Arnaud Desjardins?**

Pour donner de l'amplitude à la réponse, puisons ici et là, dans ses écrits principalement, notre matière première que nous restituons dans son état brut, sans aucune altération. Et pour assurer un peu de cohérence et de dynamisme dans les citations retenues, regroupons-les sous quatre rubriques relatives à la transcendance, à l'expérience, à la disponibilité et à l'enseignement. Aussi, pour éviter tout malentendu, convenons qu'Arnaud parle, ici, d'un maître ou d'un gourou qui est aussi un sage, c'est-à-dire, selon AMMA, «un être établi à tout jamais dans la plénitude, cet état transcendant de béatitude et de paix».

- La transcendance:
  «Le sage connaît tout parce qu'il connaît l'essence de tout» (*Les chemins de la sagesse*, t. 3), «bien qu'il puisse, bien entendu, ignorer encore beaucoup de vérités relatives» (*L'Ami spirituel*).
  «Le sage est affranchi du mental [...] Être sage, c'est échapper aux dualités, ne plus opposer ce que nous aimons à ce que nous n'aimons pas» *(Les chemins de la sagesse*, t. 3).
  «Pour le sage, rien n'est à lui, [...] tout est en lui» *(Les chemins de la sagesse*, t. 3).
  «L'univers entier est inclus à l'intérieur de la conscience du sage» *(Pour une mort sans peur)*.

- L'expérience:
  «Le vrai maître n'enseigne que ce qu'il a d'abord accompli lui-même et chacune de ses actions exprime la vérité de son être» *(Les chemins de la sagesse*, t. 2).
  «Le gourou, ce qu'il dit, il le fait; ce qu'il pense, il le dit» (Font d'Isière, le 30 juin 1994).

- La disponibilité:
  «Le gourou est un instrument de musique; ce que vous entendez dépend de la façon dont vous jouez» *(Tu es cela)*.

«Le gourou est comme une fontaine; vous pouvez passer sans vous arrêter, vous pouvez boire un verre d'eau une fois et ne plus jamais revenir, vous pouvez vous installer à côté de la source. La source, elle, coule» *(Tu es cela)*.
«Le gourou n'a pas d'ambitions, de projets, mais des disponibilités» (Font d'Isière, le 29 septembre 1993).
«Le maître est toujours présent au disciple, dans la mesure où le disciple est en communion avec le maître» (Font d'Isière, le 30 septembre 1994).
«Le maître est avant tout un serviteur, serviteur de la Vérité, de Dieu, de la Sagesse» (*Terre du Ciel*, fév.- mars 1996).

• L'enseignement:
«Le maître enseigne non parce qu'il sait plus que l'élève, mais parce qu'il est plus que l'élève: il voit ce que celui-ci ne voit pas, il comprend ce que celui-ci ne comprend pas, il peut ce que celui-ci ne peut pas» (*Les chemins de la sagesse*, t. 3).
«Le maître ne considère qu'une chose, votre éveil, et il envisage tout à travers cette optique» (*L'Ami spirituel*).
«Le maître est le miroir qui retourne l'image de Dieu» (Font d'Isière, le 30 septembre 1994).
«Pour être maître de soi il faut se connaître soi-même, pour se connaître il faut s'étudier, pour s'étudier il faut une méthode et des clefs de compréhension» (*Nouvelles clés*, mai-juin 1990).
«Un maître transmet la compréhension d'une pratique, mais c'est la pratique qui me transforme» (Frelighsburg, le 3 juin 1995).
«Le maître peut me faire mal, mais il ne me fera jamais du mal» (*Terre du Ciel*, fév.- mars 1996).
«Très souvent, le fait de mourir représente l'ultime bénédiction du maître pour ses disciples car ils ne sont plus en contact avec la forme physique de ce maître mais avec la vie même que celui-ci incarnait» (*L'Ami spirituel*).

Retenons, et c'est là l'essentiel, que ces citations nous instruisent non seulement sur ce que pense Arnaud Desjardins du maître authentique, mais sur ce qu'il vit lui-même.

Quatrième question: Comment distinguer l'intuition du maître intérieur et quelle place reste-t-il au guide extérieur?

Pour Arnaud Desjardins, — qui aborde cette question dans *Dialogue à deux voies* —, parler d'*intuition* et de *maître intérieur*, «c'est parler de deux vérités qui ne sont pas du tout incompatibles». Comme si la première était une condition de départ sur la voie et la seconde n'existait qu'au point d'arrivée. Et qu'entre les deux, s'insérait le *gourou extérieur* fait de chair et d'os.

Arnaud fait d'abord une affirmation: si nous avons un doute, un malaise, une interrogation dans un domaine qui nous concerne vraiment (l'éducation des enfants par exemple) et que nous savons faire silence, adopter une attitude d'écoute, d'ouverture et de lâcher-prise, «une compréhension plus juste peut monter de la profondeur de nous-même» et nous pouvons recevoir alors «une réponse appropriée à la situation». Cette certitude nous est familière, chacun de nous en a l'expérience[1]. Mais ces réponses, quoique marquées par la finesse et l'intelligence du cœur — qui peuvent même donner accès à l'intelligence fondamentale —, sont des réponses momentanées pour des questions particulières. Et c'est là les limites de l'intuition: des réponses qui ne peuvent, «à elles seules, constituer un chemin qui vous transformera dans tous les aspects de votre être et dans tous les secteurs de votre existence». Surtout qu'on ne les entend pas toujours et qu'on les confond souvent avec des pré-réflexions du mental.

Lorsqu'il n'existe plus de zones problématiques, de failles, de maillons faibles, de points sensibles sur lesquels notre ego se cristallise, alors notre «voie intérieure» n'est plus *l'intuition* mais le *gourou intérieur*. C'est qu'alors une transformation totale, intégrale, fondamentale s'est opérée: les ruses de l'ego n'ont plus prises, ne peuvent plus avoir de répercussions sur nos activités; le sommeil, l'illusion et l'aveuglement ne peuvent plus affecter notre vision, donc notre réponse.

---

1 Attention cependant, l'intuition ne doit pas être assimilée à la spontanéité qui est un produit réactif.

Cependant, pour opérer ce passage du relatif à l'absolu, de l'*intuition* au *gourou intérieur*, est nécessaire une relation directe avec une personne physique, un être humain vivant, un *maître* spirituel avec lequel on pourra communiquer. «Sauf exceptions! Mais les exceptions sont des exceptions. N'en faisons pas la règle», conclut le guide du Bost, de Font d'Isière et de Hauteville (1993, p. 160-165).

Cinquième question: La notion de «maître intérieur» est-elle une notion concrète et réaliste?

Dans *L'Ami spirituel*, Arnaud Desjardins consacre le dernier chapitre de l'ouvrage à «l'éveil du maître intérieur» (1996, p. 365-392). Pour lui, cette «voix des profondeurs» renvoie à l'un des personnages multiples et contradictoires qui nous composent, en fait «au disciple qui naît en nous» et dont le but permanent est la libération, la sanctification ou la déification. Ce personnage, d'un autre ordre, est appelé à devenir le maître de tous les états d'âme, désirs et peurs que nous portons en nous, à grandir jusqu'à les contenir tous.

Concrètement, d'après le maître védentin, le gourou intérieur, c'est cette possibilité que nous avons tous de relation sereine «non duelle», avec notre vécu intime de chaque instant; c'est cette possibilité de voir chaque pensée, désir ou émotion qui nous trouble, de ne point les condamner, de les laisser s'exprimer et de les écouter; c'est cette possibilité d'identifier dans les personnages qui nous habitent celui qui occupe pour le moment présent le devant de la scène, de nous situer par rapport à lui en terme impersonnel, en spectateur; c'est cette possibilité d'être «le témoin des formes de conscience qui se succèdent en nous»; c'est cette possibilité de nous comporter comme si nous étions notre propre gourou, c'est-à-dire d'être comme le gourou extérieur chaque fois qu'il est à nos côtés: amour et bienveillance, un avec la totalité de nous-mêmes. Alors nous devenons de plus en plus nous-mêmes, réunifiés avec la totalité de ce qui nous compose, nous situons chaque événement dans une vision plus vaste; nous cessons d'être divisés, morcelés, instables, conflictuels.

«La connaissance du maître intérieur en vous, poursuit Arnaud, c'est votre véritable naissance. Enfin, vous êtes vraiment nés, *vous*. Vous n'êtes pas encore libérés mais vous êtes sauvés». Vous vous préparez à être vous-mêmes, un jour, «votre propre lampe», à opérer le passage «du monde de l'avoir au monde de l'être». Et cette démarche spirituelle, concrète et réaliste, est activée par le gourou extérieur qui a «pour fonction de vous montrer comment mourir à vous-mêmes» pour connaître cette seconde naissance, d'éveiller dans votre intelligence et votre cœur le *inner guru* ou gourou intérieur, la sagesse en vous.

***Sixième question*: Une personne qui baigne depuis son enfance dans une culture spirituelle, la chrétienne en l'occurrence — même si son éducation n'a jamais été très prégnante —, peut-elle vraiment changer de tradition?**

Élevé dans le protestantisme en France avant de vivre sa *sadhana* auprès de l'Indien Swâmi Prâjnãnpad, Arnaud Desjardins est bien placé pour répondre. Encore ici, *Dialogue à deux voies* offre une superbe synthèse. Sa réponse, il la fait d'abord de façon générale et radicale: un chrétien «ne se convertit pas» (au sens de «ne devient pas») à l'hindouisme, au soufisme ou au bouddhisme, et vice versa. Elle devient ensuite plus nuancée, soucieuse de guidance:

- La *sadhana* vécue dans une autre spiritualité donne une compréhension nouvelle et une vision plus profonde de sa tradition d'origine, voire même de l'ensemble des traditions, puisque, malgré la présence d'enseignements multiples, la réalité spirituelle est une. En fait les diverses traditions, pour emprunter l'expression de Lama Denis qui vient appuyer Arnaud, sont «des voies parallèles convergentes» qui sont enseignées pour répondre aux aspirations, convenir aux réceptivités et vibrer aux résonances de chacun[1]. L'un et l'autre ne font que reprendre des propos fort anciens: «Ô mon

---

1 À plusieurs reprises, Lama Denis a invité Arnaud Desjardins à co-animer des rencontres au centre bouddhiste tibétain de Karma-Ling, en Savoie.

Dieu, les différents chemins que les êtres suivent, bien qu'ils apparaissent variés, ils mènent tous à Toi». *(Athara Veda).*

- Lui-même, grâce à la fréquentation des sages hindous, tibétains et soufis[1], — de Swâmiji surtout qui devait être son gourou (1965-1974) et dont la «théologie» n'avait aucun point commun avec le christianisme —, a pu redécouvrir l'enseignement des Évangiles[2].

- Le passage d'une forme de spiritualité à une autre «est une question tout à fait personnelle, qui relève du destin de chacun». Pour certains, le dépaysement radical peut conduire à l'épanouissement; pour d'autres, à un gâchis. «On ne peut donc pas tirer de conclusion générale». L'important est d'être «très vigilant pour déceler s'il n'y a pas des motivations inconscientes sans réelle valeur spirituelle qui nous poussent à prendre une revanche sur notre enfance, sur l'idéologie ou la philosophie de nos parents en changeant complètement de contexte culturel» (1993, p. 168-171).

Pour Arnaud, comme il le précise au «visiteur» du Bost, auquel nous faisions référence précédemment, la filiation maître-disciple est importante, le rattachement est essentiel. Certes plusieurs filiations peuvent converger, plusieurs upa-gourous peuvent éclairer le chemin emprunté, mais un seul enseignement doit prévaloir, le rattachement à un seul maître doit exister. Dans cet esprit, la présence de photographies de grands maîtres orientaux qu'a fréquentés Arnaud et qui tapissent les murs de l'ashram, cherche justement à nous faire sentir trois choses: que s'il y a plusieurs approches possibles, il n'y a qu'une seule vérité, un seul *Atman*; que la quête de l'absolu ne peut se faire dans le syncrétisme spirituel, mais doit emprunter une

---

1 Des sages orientaux qu'Arnaud a fréquentés, nous nommons: Ma Ananda Mayi, Swami Ramdas, Kangyur Rimpoché, Khyentsé Rimpoché, Karmapa, le Dalaï Lama, Taisen Deshimaru.

2 Étude, réflexion et pratique devaient le conduire à l'écriture d'un ouvrage remarquable *En relisant les Évangiles*, ouvrage qui, en remontant au texte grec, cherche à éviter les malentendus engendrés par les traductions des traductions.

seule voie, un seul chemin qu'il faut suivre jusqu'au bout; que l'expérience intérieure de cette démarche va ouvrir sur la compréhension des autres enseignements orientés vers la recherche de la vérité. Dans ce même esprit, chaque année, lors de l'Assemblée générale de l'Association des Amis de Font d'Isière (maintenant de Hauteville), Arnaud invite des représentants des grandes traditions, occidentales ou orientales. Donc, ni amalgame ou bouillabaisse sprirituelle, ni intolérance ou repli sur soi, mais engagement sur une voie dans l'ouverture à la richesse des autres traditions. Dans *L'Ami spirituel*, il ajoute: «Un maître peut faire une synthèse, mais pas un disciple encore soumis aux pièges de l'ego» (p. 65).

* * *

Six réponses d'Arnaud Desjardins — ré-aménagées mais respectueuses de son discours —, qui nous instruisent sur son rapport au disciple et nous renseignent sur lui-même (homme unifié, sage qui témoigne de l'essentiel et maître qui invite chacun à se mettre en chemin). Six réponses qui nous instrumentent pour accueillir une approche fort originale d'investigation de l'inconscient qui s'inscrit dans une ascèse spirituelle. En adéquation avec la propre histoire de l'auteur du présent document, vivons d'abord de l'intérieur cette expérimentation avant d'effectuer un retour théorique sur cette pratique. Le lecteur et la lectrice comprendront que l'auteur-chercheur ne cherche pas à étaler ses expériences pour satisfaire son penchant exhibitionniste, mais fondamentalement pour les partager avec ceux et celles que ça peut aider et pour illustrer une technique de purification du psychisme, des émotions.

LE LYING: UNE THÉRAPIE DES ÉMOTIONS ET UNE MÉTHODE DE LIBÉRATION

Maintenant s'ouvre pour vous un domaine où ne doit plus compter aucune des lois morales ou sociales. Plus question de ce qui est bien ou mal. Aucune gêne et aucune peur d'exprimer quoique ce soit ne doivent plus être là. Voyez. (SWÂMIJI)[1]

EN REVISITANT MES PREMIERS LYINGS

LOTBINIÈRE, QUÉBEC (1er SÉJOUR): LE TÂTONNEMENT DU CŒUR

Le lying, c'est la vérité du cœur.

J'ignore tout du «lying» quand je décide, en aventurier-chercheur, d'aller explorer cette avenue pour progresser sur le chemin spirituel. Mon adhésion aux enseignements d'Arnaud Desjardins reste trop cérébral, des blocages sont en action; un travail en profondeur s'impose. Et si le lying pouvait m'aider dans cette démarche? Pourtant, une question posée à Font d'Isière (France) en octobre 1993 et reprise au Lac Beauport (Québec) en janvier 1994, question portant sur la distinction à faire entre une démarche psycho-thérapeutique et une démarche de lying, obtient à deux reprises une réponse insatisfaisante. Comme si Arnaud me suggérait: «Vois par toi-même; expérimente», en me renvoyant à ce qu'il enseigne: «La

---

1 Propos tenus par Swâmiji à Denise Desjardins et rapportés par cette dernière dans *La Mémoire des vies antérieures*, 1980, p. 96. Notons bien le dernier mot: «voyez»; il est central, capital, dans ce que nous approchons. Ce mot renvoie au «prendre conscience», au *buddhi* (en sanscrit). C'est le penser lucide, objectif, sans déformation du mental, c'est l'expression de l'intelligence du coeur.

voie, sans mentor, gourou ou maître, est très difficile; la progression sur la *voie*, sans lying, même avec un guide, reste difficile»[1].

Curiosité aidant, je cherche à connaître le secret derrière la porte. Surtout, je veux ouvrir un peu plus les fenêtres du cœur pour me dégager de l'emprise du mental. J'ai, jusqu'alors, approché de façon plutôt périphérique la psychothérapie par crainte de me déstabiliser, de me fragiliser, de me mettre à nu, par crainte aussi d'ébranler ma farouche indépendance (expression de l'hypertrophie de l'ego). Et ma critique radicale des approches thérapeutiques d'inspiration psychanalitique n'était que prétexte à mon non-investissement. L'heure est venue maintenant d'affronter les deux obstacles qui entravent ma vie affective et relationnelle, tout en constituant un handicap important à ma progression sur la voie spirituelle: la résistance au lâcher-prise du mental et l'inclinaison au jeu de la séduction dans les rapports sociaux... Toc, toc, toc. Et me voici à l'ashram de Lotbinière-Québec pour du travail avec Eric Edelmann, disciple d'Arnaud Desjardins. C'est le huit mars 1994, jour de la «fête des femmes». Curieuse coïncidence, c'est justement des qualités identifiées au pôle ou côté féminin que je viens éveiller; c'est ma peur des premiers jours, en fait de la vie, que je viens remuer. Pour une douzaine de jours.

Évidemment, je n'arrive pas à l'improviste, en intrus à «*La Maison du Silence*». Je suis attendu. En effet, lors du passage d'Arnaud Desjardins au lac Beauport, deux mois plus tôt, j'ai eu un bref entretien avec Eric Edelmann, l'animateur de l'ashram québécois, et lui ai fait part de mon intention de m'engager, sous sa gouverne, dans une démarche de lying. Sur sa recommandation, j'ai pratiqué — tâté serait plus juste — quelques exercices préparatoires[2], dans

---

1 Il importe de préciser que le travail sur les émotions n'est pas la vocation particulière des ashrams animés ou supervisés par Arnaud Desjardins. C'est cependant une dimension qui est prise en compte.

2 Eric m'a proposé deux exercices à mettre en pratique dix minutes par jour, pour préparer ma venue :
- accueillir l'émotion qui se présente, m'y laisser habiter et l'habiter, et non la laisser glisser comme une barque sur la rivière;
- revivre délibérément des émotions passées, les laisser s'emballer même s'il y a quelque anxiété, pour qu'elles se disent.

l'attente des dates de séjour arrêtées avec la responsable du planning... En résidence je me retrouve, et non dans le cabinet d'un psychologue ou d'un analyste que je rencontrerais à travers mes activités professionnelles et sociales, une, deux ou trois fois la semaine[1]. Ici, mes séances ou rencontres sont insérées dans un cadre de vie quasi-monastique: méditations silencieuses dans la chapelle tibétaine, réunions de questions–réponses avec Eric, causeries enregistrées (enseignements) d'Arnaud, visualisations de films sur la spiritualité, entretiens avec Eric, participation aux travaux communautaires (repas, vaisselle, ménage, etc.), tout cela fait partie de la *sadhana*. Et il est fortement suggéré, pour les premiers pas en lying, de faire un séjour prolongé à l'ashram (trois semaines consécutives au minimum[2]) quitte, pour les séjours ultérieurs, à faire des temps de résidence plus courts, mais d'une semaine au moins, deux de préférence car le lying gagne à se faire de façon concentrée. Qui dit temps de séjour, dit retraite et isolement, donc interdiction de quitter les lieux pendant toute la durée du stage et absence totale de communications téléphoniques avec conjoint-e, enfants, ami-e-s, collègues. En fait, le cadre disciplinaire extérieur est imposé pour favoriser un regard sur son espace intérieur.

Justement, si on visualisait le déroulement d'une semaine d'activités avec Eric Edelmann, à l'ashram de Lotbinière.

Programme d'une semaine de lying[3] - Lotbinière

7 h 30 :	Méditation (mardi, mercredi, jeudi et samedi)
8 h 15 :	Déjeuner

---

1 Je note un phénomène récent: les thérapies «intensives», de «courte durée», et cela dans toutes les approches, tendent à se développer.

2 Contraintes professionnelles jouant, mon premier séjour sera de deux semaines, du 8 au 19 mars 1994.

3 Les personnes engagées dans la voie proposée par Swâmyi — Desjardins et qui désirent un séjour à l'ashram sans lying, peuvent remplacer cette activité quotidienne par un entretien avec Eric Edelmann. Ou s'y rendre, juste pour méditer et servir.

9 h 00	:	Lying (ou 9 h 45 ou 10 h 30 ou 11 h 15)
12 h 00	:	Dîner
13 h 00	:	Sieste, lecture, marche, vélo, ski de fond... (temps libre)
16 h 00	:	Goûter (avec droit de parole)
16 h 30		Lying (ou 17 h 15)
18 h 30	:	Souper
19 h 30	:	Vidéo (mardi), cassette d'Arnaud Desjardins (mercredi), Réunion avec Eric Edelmann (jeudi)
20 h 15	:	Méditation (lundi et vendredi)

L'horaire de la matinée du dimanche est différent:

9 h 00	:	Méditation
10 h 40	:	Réunion avec Eric Edelmann

Il n'y a aucune activité structurée du dimanche midi au mardi matin.

Je suis à l'ashram, dis-je, pour une démarche spirituelle largement construite à travers et autour du lying. Alors je risque; je me déchausse (c'est la consigne), puis j'entrouvre la porte capitonnée de la «salle de lying», pièce aux murs non insonorisés (!!!). Salle de 2 mètres 50 par 3,50, plutôt austère, éclairée d'une petite fenêtre avec rideaux fermés pour tamiser la lumière, meublée d'un matelas simple pour le candidat-chercheur et, pour le guide[1], d'un zafou qui repose sur un zafuton et d'un coussin ferme pour la chute des reins. Le premier acteur, habillé de vêtements souples pour faciliter son expression corporelle, est allongé sur le dos et garde les yeux clos pour aider son expression émotionnelle; le deuxième, à un mètre à peine derrière, est assis en position «lotus», pour une meilleure maîtrise et énergisation du corps et de l'esprit. J'oubliais: sur le plancher, une couverture de laine et une boîte de mouchoirs; sur le mur, un tapis afghan et quelques photographies d'Arnaud Desjardins et de son maître Swâmi Prâjnãnpad. C'est tout!

---

1 Le vocabulaire n'est pas neutre. Les termes utilisés en lying pour désigner les acteurs, «candidat» et «guide», renvoient davantage à la terminologie du milieu spirituel qu'à celle du psychologique («client» et «thérapeute»).

Tel est le cadre physique et matériel marqué au sceau de l'austérité monastique et du dispositif analytique. Mais comment y opère-t-on; comment, concrètement, se déroule une séance de travail de lying, du moins avec Eric Edelmann?[1]

Si l'on fait exception de la première et de la dernière rencontre de chaque séjour qui prennent la forme de l'entretien pour préciser le pourquoi de la démarche ou faire le bilan du travail effectué, la séance quotidienne de lying, d'une durée de 50 minutes, repose fondamentalement sur les éléments suivants:

- La «parole» principale est celle du candidat, construite de mots (plus ou moins articulés), de cris, de hurlements, de pleurs, de rires, de bruits, de vibrations sonores; aussi parole faite du corps qui se dit: contorsions, transpirations, tremblements, crispations, etc.

- Cette parole se veut d'abord l'expression du cœur, non de la tête; des émotions, non des pensées. C'est dire que le candidat doit, d'instant en instant, être dans l'émotion, aller au cœur de l'émotion, s'y installer. Pour travailler avec elle, non sur elle. Pour se réconcilier avec elle. Pour ressentir intensément ce qui l'habite. En «revivant» une émotion, il ne souffre pas de souffrir, car il sent, il sait qu'il épure celle-ci.

- Cette expression émotionnelle cherche à s'inscrire dans un lâcher-prise, un abandon le plus total possible, et gagne à s'exprimer avec intensité, de façon continue (en plateau et non en dents de scie). Si ce temps de vibration se dissipe, il faut vite le récupérer, le ré-animer, le faire revivre, pour être comme «l'eau dans la bouilloire sur le poêle».

- Le guide est tout écoute et tout regard, dans un état de «passivité active». S'il use de l'expression verbale, c'est
  - soit pour faciliter l'expression émotionnelle du candidat;

---

1 Ma méconnaissance de ce qui se passe ailleurs m'interdit toute généralisation. J'écris à partir de mon expérience.

– soit pour stimuler la réactivation de sa mémoire endormie, encroûtée par le temps.

C'est dire qu'il n'interprète pas les «résistances» psychologiques du chercheur, mais se contente de répondre à ses demandes pour l'aider à voir clair en lui-même.

Ces quatre éléments de base n'acquièrent leur pleine densité que par le respect des trois variables suivantes:

- Entre les rencontres quotidiennes, le candidat cherche à rester en contact avec ses émotions, à se laisser flotter dans cette énergie. Il se prépare en accueillant les émotions qui se présentent, pour les «revivre».

- Entre les séjours de lying en ashram — qui gagnent à ne pas être trop éloignés, au moins pour la période du premier lessivage émotionnel —, le candidat doit rester vigilant en continuant à développer sa capacité de «ressentir».

- Surtout le candidat doit se méfier de l'illusion du mental qui laisse croire à un récurage complet alors qu'à peine une ou deux épaisseurs de scories ont pu être enlevées... n'oubliant jamais que — pour le commun des mortels — ce voyage intérieur est une longue ascèse qui mènera, de découvertes en découvertes, à un élargissement progressif de son champ de conscience.

Tout au long de ce premier séjour de lying à Lotbinière, certaines questions m'habitent avec plus ou moins d'insistance et d'intensité, selon leur nature ou leur profondeur[1]: la représentation et le rapport hommes-femmes, le coût des lyings, la compatibilité (ou non) entre travail intellectuel et lying, la dichotomie (ou non) entre une démarche de lying et les enseignements spirituels d'Arnaud. J'explique.

Comme la demande sociale est majoritairement féminine et que — Eric le reconnaît volontiers — Lotbinière ne peut se permettre de

---

1 Un peu d'analyse institutionnelle permettra de mieux situer ou contextualiser le lying.

refuser des candidatures sérieuses, fussent-elles toutes féminines, l'équilibre entre les sexes n'existe pas. Pas encore du moins, comme Arnaud Desjardins aimerait qu'il soit. Curieusement, pour mes deux semaines de séjour, je note: quatre femmes et deux hommes; une femme et quatre hommes («Exceptionnel», dira Eric). Et pour mes séjours ultérieurs que je décrirai dans un instant, je constate une légère dominante du côté féminin. Fait intéressant et peut-être significatif: certains stagiaires sont des Français; quelques-uns, des Américains[1]. C'est d'ailleurs le voeu d'Eric Edelmann de favoriser l'échange, l'ouverture, l'enrichissement mutuel. Comme c'est déjà le cas à Font d'Isière (à Hauteville maintenant).

Quant aux rapports hommes-femmes, il repose sur le respect, l'attention, la générosité, la solidarité, l'amitié, la compassion. Se voulant un lieu de méditation et de travail sur soi, mais dans un cadre de vie communautaire[2], le romantisme et la séduction doivent céder la place à l'attention et au non attachement[3]. Même qu'il est fortement déconseillé pour un couple de se retrouver en même temps, à l'ashram, pour du lying. J'ajoute que ceux et celles qui prolongent leur résidence du dimanche midi au mardi matin (temps où il n'y a aucune activité structurée) sont fortement invités, par Eric, à «redoubler de vigilance» pour rester en contact avec l'esprit et les objectifs de la retraite. D'ailleurs, ce dernier ne se gênera pas de me le rappeler, et avec fermeté! J'en prendrai bonne note.

---

1 Les rencontres fréquentes entre Arnaud Desjardins et Lee Lozowich de l'Arizona expliquent cette ouverture. Ce dernier, directeur d'un ashram, se situe dans la tradition de «la folle sagesse»; il se considère comme un «Baul occidental», en référence aux musiciens itinérants du Bengale, les «Baul tantriques». Pour transmettre un message spirituel, il utilise le canal d'un groupe de rock qu'il a fondé.

2 La vie en collectif est une composante importante d'un séjour de lying: elle garde ses membres en contact avec la réalité quotidienne. Cette vie associative permet aux membres de s'apporter mutuellement aide et encouragement.

3 La nature humaine étant ce qu'elle est, qu'il y ait ou que ça conduise à des aventures amoureuses, cela fait partie du décor. Mais ce n'est pas ce qui doit être recherché et ce n'est pas, à ma connaissance, ce qui est recherché.

La question de coût des lyings me provoque quelques distractions passagères. Je l'aborde délicatement avec d'autres candidats qui, peut-être parce que ça les met mal à l'aise, me renvoient rapidement à la politique de l'ashram: «Le tarif n'est pas fixé à l'avance; ça dépend de la fortune et de la générosité de chacun.» Cette politique du «don»[1], je la trouverai explicitée dans deux documents d'information. D'abord dans «Séjours offerts aux membres actifs de l'Association des Amis du Silence»:

> Le financement de l'ashram est assuré par les donations librement décidées par chacun selon ses ressources personnelles, ce qu'il estime recevoir mais aussi selon une compréhension juste des nécessités financières importantes que réclame un tel lieu.

Ensuite dans une note d'Eric rappelant des paroles d'Arnaud Desjardins:

> On apprécie beaucoup plus et on profite beaucoup plus de ce qui nous a demandé un engagement conscient que de ce qui a été simplement tarifé comme toute autre activité est tarifée.
>
> C'est aussi une voie de non-égoïsme: «moi seulement, moi et les autres, les autres et moi, les autres seulement». Je fais un don pour l'ashram, pas pour mon séjour. Pour que cet ashram vive, qu'il existe et qu'il puisse aider.
>
> Si c'est vraiment important pour nous, c'est-à-dire: je suis convaincu premièrement que je veux m'engager sur la voie et progresser; deuxièmement je suis convaincu que pour moi l'ensemble Swâmi Prâjnãnpad–Arnaud–Eric est ce qui me convient. Alors vous trouverez normal, naturel, de faire des donations vraiment importantes. Sans cela c'est un manque de sérieux total.

---

1 Le don présente un double danger: pour la personne qui le fait, une façon inconsciente d'acheter l'affection ou la complicité de l'autre; pour la personne ou l'organisme qui le reçoit, une forme involontaire d'asservissement.

Bref, aux dons offerts selon son cœur et sa fortune, s'ajoute une autre variable: la générosité dans l'engagement conscient sur la voie proposée[1].

À la réflexion, il me semble que trois paramètres pouvant guider le candidat pourraient lui être communiqués dès son arrivée à l'ashram:

- Combien de pécules me demande un psycho-thérapeute pour une rencontre d'une heure?

- Bien que je participe aux travaux domestiques, je suis logé et nourri. Quand je m'inscris à une session offerte par un organisme privé ou public, combien demande-t-on pour l'hébergement et la formation?

- Pour que l'ashram qui m'accueille se maintienne et se développe (ressources physiques, techniques et humaines, donc financières), quelle contribution me semble raisonnable?[2]

Une autre question me travaille de façon plus viscérale. Elle porte sur la compatibilité ou non entre le vécu du lying et le travail intellectuel (tenue systématique d'un journal de bord ou de rêves, lectures spirituelles pour fin d'écriture de textes de recherche, etc.). Une fois partagée cette interrogation lors d'une réunion «questions-réponses», la clarté dissipe rapidement l'ambiguïté. Pour Eric:

---

1 Le 28 avril 1996, lors de la 5e Assemblée annuelle de l'Association des Amis du Silence, organisme qui administre l'ashram, Eric Edelmann formulera une double requête à propos des donations: 1) qu'elles soient déposées sur l'autel tibétain et non remises de main à main, pour bien faire ressortir le caractère sacré du geste; 2) qu'elles soient offertes au début des séjours de retraite, sans juger de ce que je recevrai, pour bien prendre conscience qu'elles ne s'inscrivent pas dans un rapport marchand («J'ai beaucoup reçu, je donne beaucoup; j'ai peu reçu, je donne peu»). Cette deuxième demande n'est point sans rappeler une coutume russe qui prévaut peut-être encore aujourd'hui, du moins je l'espère: en début d'année, l'enfant de l'école primaire apporte des fleurs à son institutrice pour la remercier à l'avance des connaissances qu'elle lui transmettra...

2 Le financement de l'ashram repose sur deux éléments: les donations financières et la cotisation annuelle des membres (200$, depuis quelques années).

- pas de journal de bord qui aille au-delà d'un simple aide-mémoire, qui débouche sur du «travail sur le travail», qui soit une entreprise intellectuelle;

- pas de lectures effectuées dans une perspective cognitive, pour une production écrite par exemple;

- pas de lecture analytique du rêve — sauf si le rêve a un caractère de récurrence —, bien que cette pratique présente un certain intérêt parce que l'inconscient se dit. Certes ce travail est porteur de progrès, en psychanalyse particulièrement, mais il est incompatible avec la *voie* proposée par Swâmiji parce qu'il ouvre sur la «médiateté» plutôt que sur l'«immédiateté»[1].

Poursuivant par la positive, Eric ajoute: lire, oui, mais des lectures qui font appel à la langue, au langage du cœur. Et surtout, pendant ces lectures, prendre le temps de ressentir les choses, les situations émotionnelles qui renvoient au regard intérieur.

Une dernière question, plutôt déchirante, n'obtient que très lentement des éléments de réponse: comment concilier l'expression émotionnelle favorisée par le lying avec les enseignements d'Arnaud Desjardins qui portent notamment sur le contrôle émotionnel? «L'émotion, c'est l'infantilisme; un adulte n'a pas d'émotion.[2]» Paradoxe, certes; contradiction, non. Car il s'agit d'un travail à deux niveaux, différents mais complémentaires: l'un ayant comme objectif de contribuer à la *structuration* de l'*ego*, condition essentielle à la réalisation du but du second: l'*érosion* de l'*ego* (ou, selon le vocabulaire, la *transcendance* de l'*ego*). Deux démarches qui se conjuguent parallèlement et successivement dans un mouvement de lâcher-prise et d'ouverture du cœur.

---

1 La mise en garde s'impose, car si je me mets à tout analyser, je vais utiliser à fond mon intellect et donner une importance accrue à ce que je cherche à éroder.

2 Cette phrase, Arnaud Desjardins l'attribue à son maître Swâmiji (*La voie et ses pièges*, 1992, p. 218). Dans des mots apparentés, Denise Desjardins rappelle l'idée du maître indien: «Le sage est celui qui n'a plus d'émotion. Le mental, c'est l'émotion» (*La Mémoire des vies antérieures*, 1980, p. 87).

Voilà pour mes premières interrogations. De nouvelles sessions de lying me permettront d'approfondir la nature et la portée de cette «technique» et de mieux comprendre le rôle d'Eric Edelmann, comme guide en la matière. C'est dans le vécu expérientiel que je saisirai la communion intime (mais non la collusion ou la fusion) entre le thérapeutique et le spirituel: ce qui me semblait contradictoire, irréconciliable, incompatible au premier abord, deviendra de plus en plus perméable à une fécondation de deux forces à finalités différentes.

D'autre part, bien que l'approche lying repose d'abord sur l'engagement actif du candidat, elle est aussi largement tributaire de la capacité du guide, donc, en ce qui me concerne, de la compétence d'Eric Edelmann. À cet effet, des propos que j'ai d'abord perçus comme généreux de la part d'Arnaud Desjardins (en janvier 1994), sonnent de plus en plus justes en cours de route: «Je ne saurais trop vous recommander de vous engager dans une démarche de lying avec Eric. Il est passé maître dans la pratique de cette méthode.» Dans mon *Journal de bord*, à la fin de mon premier séjour, je note en parlant d'Eric: «Ouvert, attentif, ses interventions sont constamment ajustées aux situations; il maîtrise avec doigté l'art et la technique du lying.» Encore faut-il, comme candidat, lui faire confiance, s'abandonner à sa guidance, s'unifier à lui et ne point glisser dans le piège de la recherche de la cogestion des séances de lying. Piège dans lequel je tombe, et pas de façon tout à fait inconsciente... Encore faut-il aussi éviter les «saillies contrôlées», par pudeur («Que va-t-il penser de moi?») ou par prudence («Est-ce juste?», «Est-ce vraiment nécessaire qu'il sache cela?»). Or cette censure du dit et du non-dit, sera de la partie, dans mes premiers lyings surtout, et pas de façon tout à fait inconsciente...

Au terme de ce retour sur mon premier séjour de lying, j'ai le goût de communiquer ce que j'écrivais quelques minutes à peine après mon arrivée à l'ashram de Lotbinière. Je range mes vêtements dans la garde-robe quand des bruits étranges arrivent à mes oreilles...

> Les pleurs qui proviennent de la salle de lying me donnent la couleur du séjour dans lequel je m'engage. Dans cette «maison du Silence» qui laisse passer non seulement le froid mais les sons et les bruits, c'est un choc de départ.

> Plus qu'intriguant, angoissant même... Je suis traversé viscéralement par cette interrogation: «Qu'est-ce que je viens faire ici?».
>
> Mais j'ai choisi. J'ai choisi d'explorer plus en profondeur mon monde émotionnel, sachant que pour dépasser le moi, l'éroder, il me faut d'abord le structurer. J'ai choisi de rire et de pleurer, peut-être aussi de chanter et de danser, de crier et de toucher, de sentir et d'écouter.

Après deux semaines d'ashram pour du lying, je commence à trouver une réponse à ma question de départ: «Qu'est-ce que je viens faire ici?» J'apprends que cette réponse repose sur l'accroissement de ma capacité à ressentir, à écouter mes vibrations intérieures, à me donner une structure émotionnelle, à passer du paradigme réducteur de la pensée rationnelle à celui de l'intelligence du cœur... C'est un premier pas, une étape importante sur le *chemin*[1].

FRELIGHSBURG, QUÉBEC (2e SÉJOUR): L'OUVERTURE DU CŒUR

Lors de l'entretien mettant fin à ma session de lying à Lotbinière, Eric Edelmann m'invitait, d'ici mon éventuel retour, à continuer à m'ouvrir émotionnellement pour accroître ma zone de lâcher-prise. Pour ce faire, il me proposait la lecture, «avec le cœur», de l'ouvrage de Sogyal Rinpoché: *Le livre tibétain de la vie et de la mort.* Et il m'incitait à en suspendre la lecture si l'émotion jaillissait, de la laisser monter, de la «chevaucher» pour lui faire porter tous ses fruits... Un peu comme pendant les séances de lying.

J'avoue, je confesse: j'ai à peine mis en pratique cet exercice, sans doute parce que je n'avais pas très bien saisi l'importance de l'investissement entre les sessions de lying; par peur, aussi,

---

1 Le lecteur aura noté que ce retour sur mon premier stage de lying reste largement prisonnier de la pensée rationnelle et de la méfiance institutionnelle. C'est «normal» qu'il en soit ainsi, puisque ça correspond exactement au vécu d'époque. Les brèches effectuées dans le champ du cœur ne prendront de l'amplitude qu'à partir d'un deuxième séjour de lying.

paradoxe trop humain, d'avancer et réussir (la résistance au changement). J'apprendrai vite que je me privais d'un tremplin qui me permettait d'accélérer ma démarche de croissance. Frelighsburg me le rappellera, avec force.

Deux ans à peine après sa fondation, l'ashram *La Maison du Silence* de Lotbinière ferme ses portes; celui de Frelighsburg ouvre les siennes, sous le vocable enchanteur de *Mangalam*, mot d'origine sanskrit signifiant «bénédiction»[1]. Finie la vaste plaine du Saint-Laurent et ses producteurs laitiers prospères; place aux basses montagnes appalachiennes, à leurs pomiculteurs florissants et à quelques vignerons intrépides. Cette relocalisation de l'ashram s'explique ou se justifie par trois causes principales: a) la nécessité de disposer d'espaces plus spacieux pour abriter les activités régulières croissantes animées par Eric, pour accueillir les invités spéciaux et pour recevoir Arnaud Desjardins lors de son passage annuel au Québec; b) l'importance de se rapprocher du bassin de population le plus important du Québec (Frelighsburg est à une heure et quart de Montréal contre deux heures et quart pour Lotbinière); c) le désir d'allonger les saisons printanières et automnales en gagnant l'extrême sud de l'Estrie, jusqu'à la frontière américaine.

Pour aménager *Mangalam*, ancien camp de vacances fatigué par l'usage et le temps, l'appel à la mobilisation des membres est lancé, pour des séjours-chantiers. La réponse est généreuse: des vacances estivales offertes, des outils et vêtements de travail fournis, de la nourriture fraîche et surgelée apportée, sans compter le salutaire soutien financier. Après cette première «corvée communautaire», les activités régulières de l'ashram reprennent leur cours pendant que continue, dans un calme relatif, la métamorphose des lieux

---

1 Le nom de «Mangalam» est une proposition d'Arnaud Desjardins faite à la demande de l'Association des Amis du Silence. N'oublions pas que si Eric est l'animateur de l'ashram, c'est Arnaud qui en est le guide spirituel, le gourou.

physiques[1]. Et les candidats-chercheurs sont invités à remplacer «le travail sur le corps» (le yoga) par «le corps au travail» (le chantier)... C'est dans ce contexte que se situe ma présence à Frelighsburg, du 5 au 9 juillet 1994.

À Lotbinière, trois mois plus tôt, mon objectif principal était d'ouvrir mon cœur, d'accroître ma capacité de ressentir. De connivence avec Eric, je choisissais alors de plonger dans mon enfance, de «fouiller» mon rapport à ma famille, à mon père et à ma mère en particulier. Jusque là, j'avais vraiment cru, en tant qu'enfant d'une grande famille (le 13e sur 17, dont deux morts en bas âge et un troisième près de la soixantaine) que l'image parentale était largement diluée dans celle des grands frères et des grandes sœurs. C'était sous-estimer l'importance de la mère biologique que je voyais surtout dans la peau d'intendante ou de gouvernante du foyer. L'exploration de mon enfance me renvoyait constamment et viscéralement à elle; l'approfondissement de ce rapport devenait incontournable. J'ai plongé. Avec réticence et hésitation d'abord, puis avec un certain abandon. Et l'émotion qui m'a alors habité et chamboulé, qui m'a servi de porte d'entrée au travail introspectif, ce fut la tristesse de l'enfant trop rapidement «sevré» à cause de l'arrivée d'un petit frère, suivie annuellement d'un nouveau visage qui venait constamment modifier le paysage socio-affectif. Jusqu'à l'arrivée du tout dernier sur qui se posera de façon privilégiée le regard maternel.

Lotbinière préparait Frelighsburg. Je pouvais, il me semble, une fois un premier débroussaillage opéré, cibler l'émotion que je voulais explorer. D'ailleurs, un événement très récent, relié à une manifestation subite de colère — disproportionnée avec l'événement lui-même — s'offrait à mon regard[2]. C'était oublier que la colère (peu importe ses formes: haine, violence, fureur, rage, révolte) est

---

1 La nouvelle salle de lying est plus spacieuse que la précédente, son insonorisation cependant souffre de l'effet amplificateur d'un double couloir qui la joint.

2 Ce comportement colérique et cynique n'était pas nouveau; périodiquement il se reproduit, surtout avec mes proches, et conduit à chaque fois à un état d'autoculpabilité.

une réaction, donc une émotion secondaire, qu'elle est le résultat de frustrations non exprimées, qu'elle est émotionnellement chargée. Et qu'elle a besoin pour se construire, pour se développer, d'un objet, d'un autre: «C'est toi le coupable, la cause de...». Eric, lors de l'entretien de départ, prend bonne note de ma demande — qu'il trouve «ambitieuse» compte tenu du temps à y consacrer, à peine une semaine — et m'invite à rester ouvert à la nécessaire adaptation. Surtout que je choisis un événement récent plutôt qu'ancien, événement qui risque fort de trouver ses sources dans mon lointain passé. Puis Eric me rappelle la démarche de travail: accueillir ma vulnérabilité, ma souffrance, accepter d'entrer dans l'émotion, etc. Ses propos tout en nuances et délicatesse vont s'avérer fort pertinents par la suite.

Malgré mes efforts de ressentir la colère, je reste figé comme une momie dans un sarcophage. L'impuissance m'habite; je me sens dans la peau d'un handicapé affectif qui n'arrive pas à entrer en contact avec son inconscient. Plus la difficulté grandit, plus mon obsession de «re-vivre»[1] des situations de colère augmente et aveugle mon cœur. La bouchée est trop grosse à avaler, le défi démesuré. Je m'épuise à lancer la ligne pour attraper un gros poisson (la colère) qui bondit hardiment hors de l'eau, mais le fil n'est pas assez long pour porter l'hameçon jusqu'à la cible. Et je ne vois pas — comme me le fait remarquer mon guide — d'autres poissons qui passent juste à mes pieds, près du rivage. «Reviens, insiste-t-il, à une émotion que ton séjour antérieur de lying t'a permis d'approcher, la tristesse notamment. Pars d'elle, laisse-toi porter par elle. Peut-être qu'elle te conduira vers d'autres avenues, dont la colère. Avant d'atteindre celle-ci, quelques épaisseurs, quelques enveloppes sont à percer, à enlever»[2]. Je multiplie les essais, y mets de grands efforts, mais en vain. J'ai même l'impression de régresser par rapport à Lotbinière. Je sombre dans une sorte de torpeur, de léthargie, d'absence... En fait, je fuis. Je suis prisonnier de mon mental qui se cramponne sur un concept,

---

1 Ce concept sera précisé ultérieurement. Pour le moment, retenons l'image plutôt que la définition.

2 C'est dans l'ordre des choses: plus le blocage est fort, plus il est difficile à «percer»; ce qui est le plus souterrain, est le plus résistant.

celui de «colère», plutôt que d'utiliser, comme déclencheur, une situation concrète, existentielle. Eric me secoue vivement: «Il ne sert à rien de te replier sur toi; enclenche le processus, accroche-toi à quelque chose de concret et investis-le à fond. Pour avancer, il faut bouger, non faire la momie. Sois courageux. Tu dois arriver à entrer dans ta souffrance, c'est la seule solution. La fermeture ou la fuite ne sont qu'illusion: elles mènent à la destruction de soi ou de l'autre. Et n'oublie jamais que *l'autre*, n'étant point là, tu ne peux faire mal, mais que c'est par lui ou elle que tu dois obligatoirement passer.»

Habilement guidé par Eric à qui, de rencontre en rencontre, je fais de plus en plus confiance dans la conduite de la barque, je me dégage lentement de l'emprise du mental et m'abandonne à la tristesse. Puis, sans la rechercher, l'énergie de la colère émerge, éclate: avec une grosse scie mécanique qui émet un vrombissement infernal, je tronçonne à trois reprises l'obstacle relationnel qui entrave ma liberté. Quelle surprise! J'en suis tout simplement ébahi, époustouflé.

Cette session de lying à Frelighsburg devait m'apporter une seconde surprise: une angoisse d'enfance reliée au sous-sol du domicile familial, allait commencer à se dissiper. Je raconte: enfant agité, à la limite de l'hyperactif, j'énervais frères et sœurs, notamment au moment du coucher. La suprême punition que ma mère pouvait m'infliger, c'était de «m'envoyer dans la cave pour me calmer les nerfs». La noirceur opaque et la présence probable de souris me terrorisaient: je me cramponnais à la porte, au haut de l'escalier, pieds nus, oreilles dressées et pupilles grandes ouvertes. Je me faisais petit jusqu'à vouloir disparaître... À Lotbinière, j'avais commencé à approcher cette douloureuse situation: je me tenais immobile, serré contre la porte, incapable ni de l'enfoncer pour forcer mon retour dans la cuisine, ni de descendre l'escalier pour affronter l'inconnu. À Frelighsburg, cette fois, j'arrive à me détacher de la porte, à descendre difficilement une première marche, avec réticence une deuxième, puis à enjamber de plus en plus aisément les autres; à marcher d'abord à tâtons, pieds nus sur le froid ciment, puis d'un pas devenu alerte à me mouvoir dans les labyrinthes du troglodyte familial. En empruntant l'escalier et marchant dans le sous-sol, je vois que j'entreprends une descente

dans mon inconscient, une exploration des profondeurs. Épuisé, mais apaisé, j'ai pleinement conscience d'assister au réveil d'énergies somnolentes. De moins en moins, j'ai peur de ma peur; je commence à faire «un avec», à me «lover» en elle pour m'ouvrir le cœur, à l'aimer (au sens de Gurdjieff: «aimer ce qu'on n'aime pas»). Étrange constatation: je ne sens plus le besoin de briser la porte qui donne au rez-de-chaussée, car j'ai accès au sous-sol, à mon sous-terrain que je peux commencer à explorer... Superbe illusion! Ce que me révélera un troisième séjour de lying.

FRELIGHSBURG (3e SÉJOUR): LA VIBRATION DU CŒUR

Je suis de retour à *Mangalam* pour deux semaines, du 1er au 13 mai 1995... À nouveau, forcé de réentendre, chaque jour, la sonnerie électrique qu'actionne Eric Edelmann pour signaler l'heure du rendez-vous de la séance de lying. Le son strident émis provoque la perforation du hara; ce qui fait hésiter, à chaque fois, entre déguerpir loin de l'ashram les talons aux fesses ou poursuivre l'angoissant mais tonifiant voyage intérieur.

J'ai retenu la première quinzaine de mai pensant admirer les pommiers en fleurs, mais les boutons commencent à peine à ouvrir et à se gorger de parfums... Cependant, si je reviens à *Mangalam*, c'est d'abord pour «contempler mon cœur», pour «m'arrêter sur mes émotions et les épurer», pour «développer mon lâcher-prise». J'arrive, je l'avoue, un peu mal à l'aise car, encore une fois, j'ai peu mis en pratique les exercices proposés par Eric. Décidément, je manque de vigilance! Ce que traduit ma pratique du «cloisonnement».

Comme il sied avec l'approche lying, le séjour débute par un entretien avec mon guide. Qui me propose de laisser les portes ouvertes pour y laisser entrer tout ce qui peut contribuer à ma croissance. Qui m'invite à ne point accorder une importance démesurée aux émotions elles-mêmes — en effet ce qui sort importe peu —, mais à ce qu'elles permettent: le lâcher-prise. Car, l'essentiel, c'est que j'arrive à quitter la berge, à basculer dans la rivière, à plonger, à me perdre dans ma folie qui est «folie de sagesse ou sagesse de Dieu». Qui m'incite à comprendre que le lying, en me permettant de jouer sur mon laboratoire intérieur, m'instrumente

pour mon comportement extérieur actuel; en me libérant de mon passé, il me rend plus libre de mon futur.

Si on suivait, jour après jour, les pistes de l'explorateur-chercheur en quête du lâcher-prise... Qui apprend petit à petit à ne pas poursuivre l'abandon comme une proie, donc à ne pas s'accrocher à une situation émotionnelle, à ne pas la conduire d'autorité, même si elle est fortement chargée, mais à se laisser glisser vers d'autres émotions qui ne demandent qu'à se dire, qu'à se vivre.

Certes, je tâtonne pour entrer dans l'émotion, pour la ressentir comme quand j'étais enfant ou adolescent. Mais atteindre le noyau dur pour en tirer l'énergie et basculer dans l'abandon demande beaucoup de recherche. Surtout qu'émerge parfois l'angoisse de ne pouvoir revisiter émotionnellement son passé ou d'en être plus «spectateur» (conscient de ce qui se déroule) qu'«acteur» (prise directe sur l'émotion que je «re-vis»). Double piège tendu par le mental dans lequel je tombe tout bêtement: les images se multiplient et restent déconnectées de toute vibration du cœur. Il me faut alors, insiste Eric, redoubler d'attention, ne point céder à la désespérance, car de tâtonnement en tâtonnement surgit, au moment où on s'y attend le moins, l'*inattendu*. Inattendu qui peut conduire à l'abandon total. Cette nouveauté insoupçonnée m'emballe et m'effraie à la fois lorsqu'elle surgit pour la première fois et que, ne sachant trop quoi en faire, ignorant où ça va me conduire, j'arrête son cours avant d'en tirer toute la richesse, toute la puissance... Mais quelle initiation! Ce n'est plus de la tête et de la gorge qu'émanent les bruits, les hurlements et les pleurs, mais du cœur et du ventre, du centre, des profondeurs de l'inconscient. Le mental est désarçonné, un instant du moins. La bascule s'opère. Reste, comme m'y invite Eric, à apprendre à gérer, à manager cette nouveauté, pour lui faire donner tous ses fruits.

Surprise! Le programme est modifié: Eric annonce un lying pour le dimanche, jour de relâche normalement, comme le lundi d'ailleurs. Lying instructif qui me fait prendre conscience de la place, de l'espace qu'occupe le «descriptif» dans mon re-vécu émotionnel. Certes, de faire le détour par les mots pour revenir à mes maux peut m'aider à rester en contact avec l'émotion, mais, comme le précise Eric, «à partir d'un certain niveau, il me faut faire silence si je veux

entrer dans l'émotion pure, dans l'ici et le maintenant de l'enfant qui vivait cette émotion». Ce faisant, je peux être pleinement présent à ce qui était; je peux vraiment basculer, c'est-à-dire passer de la tête au cœur, de l'intellect à l'affectif... Quitte à revenir par après, si j'en ai le goût ou si Eric le demande, sur des explications ou des descriptions de «re-vécu».

Deux jours plus tard, j'atteins une racine-matrice. Avec une intensité incroyable — et sans aucun remords —, l'enfant blessé anéantit *l'autre*, sa génitrice, cause de ses mille tourments ou démons. Le petit garçon qui n'a pu lutter à forces physiques égales avec l'adulte, se reprend, et dans la démesure. Curieusement, je plonge ensuite dans une profonde tendresse: tour à tour, dans une sorte d'unité psychologique, je suis bercé et cajolé par mon père, que je berce et cajole, tout en chantant la berceuse de mes premiers jours: «Fais dodo, Colas, mon petit frère, fais dodo, t'auras du lolo». Puis, de mon père, je prolonge la scène avec d'autres membres de la famille qui ont marqué mon enfance. C'est très bon, je m'y love... Ce qui fait dire à Eric, en fin de lying: «Je vois que tu as plus d'aisance à jouer sur le registre affectif, sur la partie du cœur».

D'exploration en exploration, mon guide m'aide à prendre conscience que des tensions actuelles, avec des gens de mon entourage, trouvent leur source dans mon rapport à mon passé. Que *l'autre* à mes côtés n'est que l'allumette qui embrase le tas de foin en moi, que cet *autre* touche l'enfant fragile et blessé. Que mon ressenti est celui d'un d'enfant, et non d'un adulte, dont le mécanisme est fort simple à démontrer: parole ou action de l'autre → refus du dit ou du faire → tension → ré-action. Que je dois comprendre que c'est une affaire non entre «moi et l'autre», mais entre «moi et moi», c'est-à-dire entre moi et mon vécu intérieur (pensées, émotions, sentiments). Que la véritable cause de mes émotions, donc de mon comportement, provient non de l'extérieur, mais de moi-même, c'est-à-dire de ma façon de prendre ces stimuli extérieurs. Que ce qui m'est insupportable n'est pas la situation actuelle mais la situation ancienne, sans doute amplifiée avec le temps. En d'autres termes, que l'émotion n'est pas produite par le fait lui-même — car, métaphysiquement parlant, tout fait est neutre —, mais par le refus du fait. C'est pourquoi il est important de bien m'instrumenter, pour passer de la réaction émotionnelle à la réponse juste.

Ma dernière séance de lying me permet de retourner à une situation déjà ré-éprouvée. Comme pour faire la boucle sur l'enfant prisonnier dans les ténèbres du sous-sol. Qui était arrivé certes à descendre l'escalier et à se promener en sécurité dans le troglodyte familial, mais qui n'avait pu «régler pleinement son compte à «LA cause de sa souffrance». Cette fois l'enfant arrive à miniaturiser le sujet de ses douleurs transformé en poupée de chiffons et à projeter celle-ci sur les lieux mêmes de sa peine: le sous-sol. Mais sitôt ce lessivage opéré, l'enfant est envahi par la peur de l'abandon, la crainte d'être orphelin, comme après le tronçonnage de l'obstacle relationnel, la peur d'être seul. Puis petit à petit, libéré des vieilles scories qui avaient ravagé mon âme, prend place un sentiment (et non une émotion) de quiétude, de sérénité, d'harmonie, qui reconnaît à l'Autre, ma mère, sa générosité, sa ténacité, sa magnanimité et son intelligence pratique. Par ce retour sur l'enfance (et non à l'enfance), l'enfant blessé s'est exprimé. Peut alors émerger l'adulte. Qui porte en lui maintenant un enfant qu'il apprend à intégrer. Tout simplement fascinant!

> Comme le précise Arnaud Desjardins, l'enfant en nous ne grandit pas, il subsiste tel quel. Paradoxalement, c'est la part adulte qui prend de l'expansion. Et le lying, en permettant de dissocier ou de discriminer peu à peu l'adulte de l'enfant, facilite la démarche, le passage d'un lieu intérieur à un autre (1992, p. 226 et 228).

Vous vous rappelez peut-être, c'était le 8 mars 1994, dès mon arrivée à l'ashram pour du lying j'écrivais: «Curieuse coïncidence, c'est justement des qualités identifiées au côté féminin que je viens éveiller; c'est ma peur des premiers jours, en fait de la vie, que je viens remuer». Et aujourd'hui, ce 13 mai 1995, je note: «Peut alors émerger l'adulte. Qui porte en lui maintenant un enfant qu'il apprend à intégrer». Cet enfant, il s'appelle *Pascal*. C'est le prénom qu'a choisi ma mère puisque j'allais être baptisé le jour de la Résurrection. *Pascal*, c'est le pôle *yin* longtemps laissé en friche, abandonnant la place au pôle *yang*, associé au prénom *Rodolphe*, choisi par la famille. «Deux noms, l'un dessus l'autre; deux vies, l'une dessous l'autre», me suggère le poète-mystique Christian Bobin. Celui-là même qui a écrit avec son coeur:

> Ce qu'une mère veut dans un prénom, elle le glisse entre le corps et l'âme de son enfant, là, bien enfoui comme un sachet de lavande entre deux draps (Le Très-Bas, 1992, p. 29-30).

Les séances de lying terminées, reste l'entretien de fin de séjour avec Eric Edelmann pour faire le point sur le travail accompli, pour établir une relation féconde entre l'expression émotionnelle (les «vécu» et «revécu») et l'expression rationnelle (le fait de reconnaître, identifier, nommer). Je mets en relief certains progrès: une facilité plus grande à entrer dans mes émotions; un agrandissement de mon espace émotionnel; un accueil plus généreux des moments de tâtonnement et de l'inattendu, de ce qui se présente. Et je précise quelques difficultés solidement enracinées dont: l'accès direct aux personnages des situations émotionnelles sans passer par l'intermédiaire de mon guide; la possibilité de prolonger en plateau le lâcher-prise.

Pour sa part, Eric dégage deux pistes, l'une de synthèse, l'autre de réflexion:

- Sur le clavier du cœur, il faut jouer à la fois à la verticale (sur soi) et à l'horizontale (sur les autres). Si tu disposes d'une gamme plus étendue pour tes vibrations émotionnelles, tu peux utiliser cette énergie pour enrichir ton rapport aux autres.

- Les rencontres de lying ne mettent pas seulement en présence Rodolphe et Eric, mais Eric, son maître Arnaud Desjardins, le maître de ce dernier, Swâmi Prâjnãnpad et tous les sages qui composent la lignée et ont contribué, de près ou de loin, à la mise au point de cette approche. En d'autres termes, que le lying n'est pas une thérapie comme les autres, mais s'inscrit dans un environnement et une communion spirituels[1].

* * *

Les bilans effectués à la fin de chaque séjour et que facilitait l'entretien de la dernière heure avec Eric Edelmann, ne trouvent leur

---

1 Nous développons cette idée dans le prochain chapitre.

pleine signification qu'insérés dans une lecture plus large. Dans cette perspective globale, si je fais le point sur le séjour de Lotbinière et sur ceux de Freligshsburg, je note avec assurance les éléments suivants — qui m'ont été indirectement «soufflés» par Eric en cours de route:

- S'il faut s'engager activement dans une démarche de lying, il ne faut pas vouloir de façon obsessionnelle obtenir des résultats mesurables, quantifiables; au contraire, c'est dans le lâcher-prise, le détachement (là où il n'y a aucun objectif) que le travail peut se faire.

- Si le chemin parcouru est important, ce qui compte ce n'est pas celui qui reste à faire, mais celui que j'explore dans l'ici et le maintenant.

- Si j'accepte, entre les séjours de lying, de me préparer à me rendre vulnérable, il me sera possible, lorsque je m'allongerai à nouveau sur le matelas, de plonger immédiatement dans l'émotion, d'en extirper l'énergie, donc de profiter à plein du temps-présence avec mon guide.

- Si progrès il y a, c'est qu'investissement a été fait, effort a été mis: la qualité des déblocages est directement proportionnelle au travail accompli. «Aide-toi et le Ciel t'aidera», se vérifie expérimentalement.

- Si l'apprentissage ne procède pas de façon linéaire en éducation, mais par à-coups, par bonds, il en est ainsi en thérapie et en spiritualité. Les grandes périodes de tâtonnement — qu'on considère à tort comme des temps morts — sont des entre-temps qui permettent à l'énergie de se ramasser, de se concentrer.

J'ajoute, «pour rendre à César ce qui lui revient», que si j'ai fait un bout de chemin, je le dois, à moi d'abord — cela va de soi — mais aussi grandement à mon guide de voyage, Eric Edelmann. À plusieurs reprises, dans mon *journal de bord*, je me suis autorisé des réflexions à son égard. J'en extirpe trois:

- *S'inscrit dans mon lâcher-prise global, l'abandon à mon guide. Je me sens en sécurité à ses côtés. Je m'en remets complètement à lui, «tout en gardant mon gros bon sens» pour suivre le conseil judicieux de Simone Weil.*

- *Sur l'accompagnement d'Eric, encore une fois je suis émerveillé: présence attentive, ouverture et souplesse du cœur, rigueur dans la démarche, compassion à mes souffrances, autant de qualités qui l'habitent.*

- *Je sais qu'il y a partage entre nous deux, mais je suis conscient que je donne peu par rapport à ce que je reçois.*

Pour conclure sur mes lyings, je risque d'écrire que je n'hésiterai pas à tressaillir à nouveau à la sonnerie électrique actionnée par Eric Edelmann, pour prolonger mon banquet du cœur. Pour approcher tout obstacle, entrave, handicap à ma progression sur la voie spirituelle.

Effectivement, j'ai, depuis, prolongé ma démarche de lying sous la gouverne d'Éric Edelmann, notamment du 22 avril au 4 mai 1996, session de travail que je qualifierais de «**tamisage du coeur**». Prend fin cependant, ici, la présentation du témoignage personnel, intime, inscrit dans un récit, une histoire de vie. L'objectif était d'illustrer de façon expérientielle une technique de purification du psychisme, pour la rendre compréhensible au lecteur et à la lectrice: c'est chose faite! Nous pouvons, maintenant, opérer une réflexion sur cette pratique, en préciser l'histoire et la finalité. Ce qui permettra de faire un pas de plus dans «l'union du plus personnel au plus universel».

EN M'INTERROGEANT SUR LE LYING

Ce sont les relents d'autrefois qui
masquent le parfum du Soi suprême.
(SHANKARACHARYA)

Une approche expérientielle et personnelle comme le lying nécessite un retour sur elle-même, une réflexion théorique et critique. Pour me permettre de construire ce «discours», deux sources principales prêtent leur concours: un maître indien Shri Swâmi Prâjnãnpad (1891-1974), mieux connu sous le nom de Swâmiji et trois de ses disciples, Daniel Roumanoff, Arnaud et Denise Desjardins. Du premier, disons qu'il a rénové l'approche de l'*Advaïta Vedânta*[1] en utilisant les connaissances de la psychanalyse et en y incorporant l'approche scientifique occidentale; des seconds, qu'ils faisaient partie de la dizaine de disciples français accueillis par le maître.

D'entrée de jeu, précisons que c'est l'immaturité et la préparation déficiente de ses disciples, occidentaux surtout (ce qu'ils reconnaissent eux-mêmes), qui poussent Swâmiji à définir autrement la relation maître-disciple. Il faut comprendre l'impossibilité des premiers — parce que prisonniers de leurs émotions[2] — de mettre en pratique l'enseignement du second: être un avec chaque être humain, chaque chose, dans l'ici et le maintenant. Ne leur disait-il pas ces mots terribles: «Vos paroles sont des citations, vos actions des imitations, vos sentiments des caricatures»? Soucieux de dépasser la bipolarité psychothérapie occidentale et spiritualité orientale, Swâmiji développe une méthode d'investigation de l'esprit qui permet de mettre en rapport deux produits qui ont tendance à s'ignorer, voire à s'opposer: expression des émotions et yoga sur la nature du Soi. Familier des recherches scientifiques et des pratiques thérapeutiques occidentales sur la psyché, ce maître de la non-dualité, sans chercher à amalgamer ces deux pôles de référence, se donne comme objectif de les féconder mutuellement. C'est ainsi qu'il met au point une méthode d'exploration de l'inconscient qu'il expérimente auprès de quelques disciples dont Daniel, Arnaud et Denise. Méthode que les chercheurs spirituels occidentaux en terre indienne baptiseront d'un terme anglais évocateur: «lying», non pour jouer à la fois sur le nom (mensonge) et le verbe (accoucher), mais tout simplement pour désigner la position du travail (être

1 Non-deux – *Advaïta*: le fondement du *Vedânta*.

2 Étymologiquement parlant, le mot «émotion» veut dire: être «mû hors de» son centre.

allongé) par opposition à «sitting» (être assis), la posture habituelle d'entretien du face à face avec Swâmiji.

Dès la fondation du Bost, en Auvergne, son premier ashram, Arnaud accorde une importance capitale à la mise en pratique de cette exigeante démarche avec ses candidats-disciples. Trop même, car elle le conduit à l'épuisement. Ce qui l'amène, une fois l'ashram relocalisé à Font d'Isière, dans les bouches du Rhône, à laisser graduellement cette tâche à certains de ses disciples avancés sur le *chemin* et bien formés à son usage. (Eric Edelmann, son répondant en terre québécoise, est du nombre.) Pour sa part, Denise, depuis son retour en sol européen, par son travail de guidance et d'écriture, fait du lying l'activité centrale de sa pratique spirituelle. De son côté, Daniel, sous la supervision de Swâmiji, rédige une thèse qui met en parallèle la découverte de la psychanalyse et les enseignements traditionnels indiens (*Psychanalyse et Sagesse orientale*).

POUR UNE DÉFINITION DU LYING

Au fait, le «lying», qu'est-ce que c'est exactement? De façon tout simple, disons avec Swâmiji, que c'est «l'étude sur le vif des émotions», ou encore que c'est «l'expression de ce qui a été réprimé». Formulé autrement, le lying c'est une thérapie des passions ou des émotions, pour procéder au nettoyage de l'inconscient, à la purgation de son passé, pour rendre conscient l'inconscient. Plus étoffées, plus élaborées sont les définitions qu'en donnent Arnaud et Denise Desjardins:

> C'est l'expression directe des émotions et le retour à la conscience de situations traumatisantes qui ont été oubliées à la surface mais qui demeurent très actives dans la profondeur et continuent à nous régir (A. Desjardins, 1993, p. 226).
>
> C'est l'étude à deux des processus mentaux, l'exploration des régions les plus cachées, les plus inconnues de soi-même. C'est le faisceau lumineux qui balaie les cours sombres et les grottes profondes, faisant soudain jaillir des formes inconnues, des personnages ignorés, des expériences inattendues, donnant ainsi une forme compréhensible

au jeu affolant et incontrôlable des attractions et répulsions qui mènent la ronde d'une existence (D. Desjardins, 1980, p. 83).

Ces prodigues descriptions appellent plusieurs commentaires ou explications pour se les approprier:

- Que je dois savoir pourquoi je veux et quand je peux faire des lyings. De façon plus expérientielle, Eric Edelmann dira: c'est quand on a exploré toutes les possibilités ou ressources à notre disposition pour nous libérer d'un problème et que la plongée dans l'émotion devient une nécessité incontournable. Pour Swâmiji, une émotion est une énergie. Or, «toute énergie se prolonge tant qu'elle n'est pas épuisée [...]; elle s'accumule dans l'inconscient et cherche toujours à trouver une issue. Elle se conserve sous forme de mémoire. C'est pourquoi il est indispensable de permettre son expression» (cité par D. Desjardins, 1993, p. 307). Notons que cette lecture de Swâmiji rejoint la métaphore freudienne du couvercle sur la marmite...

- Que je ne peux faire ce travail seul, sans accompagnement, parce que les structures s'écroulent, les blessures sont à vif, la vulnérabilité s'accroît. Donc que je dois obligatoirement établir une relation de confiance avec la personne-guide: elle a déjà exploré les profondeurs de la psyché, elle a déjà emprunté le même chemin, elle connaît les obstacles et les moyens de les neutraliser. Ne se posant jamais comme juge ou critique, cette ressource incontournable m'est pleinement présente: elle se tient à mes côtés, elle m'accompagne pas à pas, pour m'aider à voir et à ressentir; aussi, en faisant appel à mon intellect, pour m'apprendre à voir et à comprendre mon comportement (D. Desjardins, 1980, p. 101 et 365.)

- Que la régression qui s'opère par la plongée dans mon monde intérieur, ouvre la possibilité de naître à nouveau, non seulement par la perception de l'intégration de mes émotions et de mes états de conscience passés, mais aussi par la perception que je suis différent des personnages qui m'ont précédé (l'adolescent, l'enfant, le foetus, voire les personnalités précédentes

qu'elles soient de vies antérieures ou fantasmatiques) (*Ibid.*, p. 87-88).

- Que les événements de mon passé se soient déroulés comme tels ou pas n'a pas grande importance. De fait, ils ont été transformés, ils ont subi l'épreuve du temps et de ma personnalité. Avec, comme inévitable résultat, un accroissement de la souffrance passée, surtout s'il s'agit d'événements qui concernent la relation avec les parents où imaginaire et réalité sont intimement liés. Ce qui importe, ce sont les traces qu'ils ont laissées, qui sont toujours présentes dans le psychisme. En effet, ce retour aux sources ne cherche pas à reconstituer objectivement les faits vécus mais à faire émerger le ressenti par rapport à ces faits, c'est-à-dire l'effet ou la sensation qu'ils ont produits sur un *moi* en continuelle évolution. «En reconnaissant cette subjectivité comme élément de sensibilité spirituelle, le lying, écrit Fulvio Caccio, ouvre la voie vers l'introspection et l'inconscient» («Les matins du monde», *Le Devoir,* 15 -07, 94).

- Que le lying ne consiste pas à *revivre* mais à *vivre* véritablement ce que l'on n'a pas pu vivre dans le passé. Par cette régression, au lieu de se représenter ce qui s'est passé, on *voit* réellement (Roumanoff, 1996). C'est dire que le mot «revivre», utilisé dans le présent texte, ne doit pas être pris dans son sens littéral.

- Que ce voyage intérieur m'invite à descendre vers la souffrance, à avoir le courage de l'affronter pour en trouver les causes profondes et m'en libérer. «Pour faire émerger le lotus éclatant du marécage obscur», dira Denise Desjardins (1980, p. 84 et 86). Arnaud Desjardins ajoutera: «pour passer de l'émotion qui est construite sur le refus de ce qui est au sentiment qui en est l'acceptation, pour opérer la transformation des énergies grossières (émotions) en énergies subtiles (sentiments)» (Frelighsburg, le 3 juin 1995).

- Que «plus il y a d'émotions, plus il y a du bois au bûcher de la sagesse», suivant une formulation traditionnelle. Ce qu'Arnaud Desjardins traduit par: «Autant les émotions aveuglent,

autant elles permettent de connaître» (1980). Et pour cause: en attendant que les émotions soient raffinées, bonifiées, le chemin passe par ces perturbations intérieures, cette matière première, ce mental à l'œuvre. Il me faut donc apprendre, selon Denise Desjardins, à utiliser l'énergie brassée par l'émotion comme une opportunité offerte pour transformer la réaction négative en action positive (1993, p. 25 et 27).

- Qu'il me faut adhérer sans réserve, de tout mon cœur à la souffrance elle-même, en tant qu'émotion — ce qui n'a rien à voir avec la résignation. Comme le précise Arnaud Desjardins, c'est en passant entièrement du côté de la souffrance, en l'acceptant avec toute son énergie, que «la souffrance [de la souffrance] s'efface». Parce que, ajoute-t-il, «celui qui la ressentait comme douloureuse a disparu devant elle», il n'est plus là pour la regarder puisque celle-ci maintenant «est regardée». Il ne reste que «la souffrance [inhérente] et la conscience, mais cette dernière n'est pas «moi» (1993). Par contre si je me laisse aller à l'émotion, je suis alors totalement emportée par elle, j'en deviens son esclave; d'autre part si je refuse la souffrance, je crée alors une nouvelle émotion qui m'entraîne dans un enchaînement anthropique, car l'émotion se nourrit d'elle-même. Ce n'est donc point l'émotion qu'il me faut chercher à faire disparaître, mais mon attitude face à cette énergie que je dois modifier, de telle sorte qu'elle n'ait plus de prise sur moi (comme le film projeté dans le ciel; il n'y a pas d'écran, rien ne s'imprime).

- Que le processus émotionnel opère selon un schéma fort simple: l'enclencheur, au départ, c'est un événement extérieur traumatisant → qui provoque le surgissement d'un refus, une pulsion de rejet, → d'où le déclenchement de l'émotion et son refoulement dans l'inconscient; → à son tour, celui-ci s'active en associant l'énergie réprimée au souvenir ancien, → lequel vient exacerber l'émotion actuelle et dramatiser la situation vécue, → perturbant ainsi nos comportements quotidiens (D. Desjardins, 1993, p. 300-304). C'est, pour l'essentiel, le modèle psychanalytique.

- Que cette recherche, précise Denise Desjardins (1980, p. 97), ne s'effectue pas sur le plan physique — bien que des répercussions puissent s'y produire — mais sur celui du mental, point de départ du travail sur les impressions (*samskâras*[1]), les tendances latentes (*vâsanâs*[2]), les émotions.

- Que les découvertes peuvent jaillir spontanément, mais qu'elles peuvent aussi mettre beaucoup de temps, car le fruit ne tombe de l'arbre que lorsqu'il est bien mûr. Patience, persévérance et ténacité sont de rigueur. «You can't jump. You can't accelerate the process», répétait Swâmiji (cité par D. Desjardins, 1993, p. 309).

- Qu'à partir d'un certain niveau de lâcher-prise, ce n'est plus moi qui fais le lying, mais c'est «le lying qui se fait en moi» soutient Eric Edelmann. Cela agit en moi tout simplement, presque malgré moi, car il n'y a plus de combat, de conflit, de lutte entre ce que j'aime et ce que je n'aime pas. La guérison, la purification est alors possible.

- Qu'il s'agit d'une ascèse pour candidats à la Sagesse, de connaissance de soi pour retrouver les causes de ses blocages sur une «voie» — non d'une psychothérapie classique. Certes, il s'agit de guérison de la psyché, non tant de ses maladies mentales, affirme Denise Desjardins, que de sa maladie: «le mental qui étouffe notre moi véridique» (1980, p. 97-98). C'est une thérapie des émotions qui ne peut être séparée d'une méthode de *libération* qui invite «à remplacer le jugement par la compréhension, les préjugés et les croyances par la perception pure, l'émotion par le sentiment et la pensée par la vision juste», comme le précise Swâmi Prâjnãnpad (cité par D. Desjardins, 1993, p. 378-379). D'ailleurs cette pratique du lying s'inscrit dans le cadre d'une retraite et s'accompagne, comme à l'époque du maître indien, d'activités (méditations,

---

1 Les *samskâras*: les agrégats ou constructions mentales.

2 Les *vâsanâs*: les souvenirs oubliés, les traces résiduelles ou les imprégnations inconscientes laissées par les expériences et les actions antécédentes.

réunions, entretiens) pour préciser les différents aspects d'un Enseignement, d'un chemin total[1].

- Que des techniques connues pour nous libérer de l'identification au corps (soit l'imaginer mort, soit se le représenter comme fondu en la divinité, soit le maîtriser par le yoga, le jeûne), le lying — par le travail sur les *vâsanâs* et les *samskâras* — est l'une des plus prometteuse pour un chercheur occidental. Surtout qu'il permet, par rapport aux autres techniques, d'accélérer la démarche de purification, en fait de sauver du temps dans sa *sadhana*.

LES ÉTAPES DE PROGRESSION DU CANDIDAT

Ces éclaircissements apportés sur la nature du lying, il reste à nous demander si celui-ci, dans son exercice, repose sur un ensemble de procédés méthodiques, ordonnés. La réponse de Denise Desjardins, c'est «non». Et pour cause: chaque personne étant différente, ira à sa façon et à son rythme vers son subconscient. Il y a cependant, précise-t-elle, des étapes de marche ou de progression parcourues par le candidat à la Sagesse. L'auteure les ramène à cinq, qu'elle décrit avec rigueur intellectuelle et grande sensibilité. Pour les fins de la présente production, nous les résumons, en serrant de près la lettre, le texte de ses écrits. Et pour cause: nous n'avons point cette expertise. Pour ce qui concerne les cinq étapes, il faut comprendre que l'ordre qui suit n'est pas statique, figé ou immuable.

Première étape — Le Non

Le «non», c'est ce qui habituellement jaillit en premier, c'est le premier réveil de la mémoire. Ce sont les refus, niés ou repoussés, qui remontent à la surface, sans peur de se juger ou d'être jugé. L'interdit («il faut pas pleurer») et l'obligation («il faut embrasser oncle Georges») quittent le nocturne pour le diurne, les ténèbres

---

1 C'est à l'ashram *Mangalam*, animé par Eric Edelmann, lui-même guide en lying, que se trouveraient réunies les conditions les plus apparentées à celles qui prévalaient à l'époque de Swâmiji.

pour la lumière. L'embâcle émotionnelle, solidement érigée avec le temps, va céder, provoquer la débâcle des vibrations. La gorge se déploie, le ventre se libère: c'est l'expression spontanée et déchaînée des forces retenues. Dire «oui» au «non», c'est amorcer la «purgation des tensions à leur origine» (1980, p. 99-102).

Deuxième étape — La Peur

Maintenant, il faut aller à la rencontre de sa peur, la remonter et arriver à dire «j'ai peur». À partir de cette parole-geste d'audace et de vigueur, le chemin s'ouvre, les masques tombent, l'armure se fissure, la mise à nu commence: je n'ai plus peur de mon inconscient; je renoue contact avec ma sensibilité, mes perceptions, mes émotions. En remontant dans le passé, les peurs «re-vécues» peuvent permettre de mettre le doigt sur SA peur principale, maîtresse et matrice des peurs anciennes et actuelles qui surgissent au quotidien (*Ibid.*, p. 103-105). Sur cette émotion viscérale, Arnaud Desjardins écrira: «La peur est la plus douloureuse, la plus terrible des émotions parce que, plus que toute autre, elle représente un conflit à l'intérieur de nous-mêmes. Elle est insupportable, terrifiante, parce que ce à quoi nous disons non se trouve en nous» (*Pour une mort sans peur*).

Troisième étape — Le Courage d'affronter

L'obstacle est grand, l'effort doit être à la mesure... Vient de sonner l'heure d'affronter, de façon directe et ouverte, en face à face, les monstres qui m'habitent: événements terrifiants, structures de ma personnalité, héritage culturel (croyances, préceptes, dogmes); vient de sonner l'heure de connaître par moi-même, par expérience, de reculer les limites de mon champ de conscience, de me recréer plus vaste. Pour cette remise en question globale et radicale, de tout et de moi-même, deux ressources complémentaires: l'espoir fou de guérir (une énergie vitale insoupçonnée) et l'accompagnement du guide (un amplificateur de courage). Avec comme résultat: un peu d'ego qui s'érode, se désagrège (1980, p. 106-107).

Quatrième étape — Érosion du samskâra (impressions)

Le souvenir extirpé de l'oubli, dépisté par la mémoire, ne s'annihile jamais, tout au plus, se réfugie-t-il dans l'inconscient. Par contre, l'expression renouvelée de l'expérience passée va affadir l'intensité de l'émotion, voire l'effacer. C'est dire, soutient Denise Desjardins, que l'émotion et la souvenance de l'événement peuvent être dissociées, séparées[1]. «C'est là un fait; et c'est là l'espoir pour la progression sur le *chemin*». D'où l'importance de faire porter l'effort justement sur ce point: «dépouiller des colorations et des vibrations émotionnelles qui entourent la vision de l'événement, pour qu'elle (la mémoire) reste image pure, perception pure», pour lui rendre sa «neutralité foncière». «Chaque chose est neutre, chaque chose est brahman», nous enseigne Swâmiji (1980, p. 108-110 et 112).

Dans le déroulement de cette ascèse, l'émotion sera érodée, la réaction abolie, la préhension du monde renouvelée, la conscience amplifiée. Le «non passé» sera transformé en «oui rétrospectif», en acceptation dynamique et non en résignation passive (1980, p. 113).

Cinquième étape — La Réflexion

Sous l'effet de l'émotion ou du climat émotif, l'esprit se brouille comme la rivière dont le fond vaseux est agitée par le piéton qui la traverse. Cependant au cours des journées, des semaines ou des mois de lyings, les émotions perdant graduellement de leur intensité, l'intelligence se lessive, devient plus claire, plus fine et, par une sorte de mouvement de boomerang, agit sur les éléments émotionnels (qui subsistent ou qui reviennent à la charge) sur les événements quotidiens pour permettre une connaissance lucide des émotions présentes (1980, p.115). «Un boomerang positif, dira

---

1 Denise apporte un éclairage fort instructif sur la démarche du candidat-chercheur: «Étant différente et unique, chaque personne se dirigera à sa manière vers son subconscient, en privilégiant l'un ou l'autre plan de manifestation du *samskâra:* le physique (sensations, manifestations), l'émotionnel, l'intellectuel (image-s et perceptions); ou encore deux de ses plans en même temps, voire les trois» (1980, p. 111).

Denise Desjardins: on vide l'intellect des émotions qui l'encombrent et, du coup, c'est lui qui continue le nettoyage dans la vie de tous les jours» (1993, p. 309).

Pour améliorer le fonctionnement de l'intelligence, pour qu'elle s'épure, le disciple en lying fait porter sa réflexion sur deux points principaux: d'une part, l'analyse de cet instrument de connaissance et l'examen des réactions; d'autre part, la délivrance du ressentiment. Un mot d'explication sur ces deux actes de travail:

D'abord il importe d'effectuer une démarche de déprogrammation du mental en le libérant des chaînes de réflexes conditionnés. Pour ce faire, il faut analyser notre appareil à penser d'où découlent nos façons d'agir, réfléchir sur l'aspect répétitif de notre vie, puis examiner nos réactions constantes et identiques en face des faits, travail qui permettra de découvrir notre «réflexe conditionné majeur», la «cause principale» de nos émotions quotidiennes. En d'autres termes, poursuit Denise, il faut partir de la compréhension de la chaîne de causes et d'effets qui sous-tend notre existence (le *Karma*), pour arriver à échapper au destin, à dépendre de soi-même, «à trouver en soi-même son point d'appui et sa force» (la *Self-dependance* dont parlait Swâmiji) (1980, p. 116 et 117). Un complet affranchissement que le maître indien traduisait comme suit: «Que l'on soit seul, mais non isolé; autonome, mais non séparé. Et ni attaché, ni indifférent» (1993, p. 358). Diogène, au IVe siècle avant notre ère, ne parlait pas autrement lorsqu'il affirmait que le «riche» parmi les hommes est «celui qui se suffit à lui-même».

Ensuite, il faut nous délivrer d'une réaction particulière, celle du jugement, du ressentiment, de la haine contre la personne (ou la situation qui nous renvoie à des personnes) perçue ou identifiée comme responsable du traumatisme qui nous fait souffrir. Pour ce faire, seul un effort de compréhension de l'«autre» est de mise: se demander pourquoi il a agi ainsi, se mettre à sa place pour le comprendre («le prendre en soi») en situation existentielle, travail qu'on ne pouvait faire étant petit (... ou dans une vie antérieure). Ce faisant, pour découvrir que l'autre, comme soi, est perturbé parce qu'aveuglé par ses angoisses, submergé par ses émotions et imbibé de préjugés (1980, p. 117-122). Ce qui nous renvoie aux deux terrains sur lesquels s'opère le travail du lying: la «connaissance de

soi» et «la relation avec *l'autre*». En m'accueillant, je sors de la division, je m'unifie; en accueillant l'autre, à la dualité de deux êtres séparés se substitue alors l'unité.

Durant le travail d'introspection, la présence à l'autre, de l'autre en soi, s'opère habituellement, selon Denise, en superposition, dans une double spatialité et temporalité: «l'instant constamment renouvelé où nous sommes parfaitement conscients de l'ici et du maintenant de notre forme actuelle et d'autre part, celui du passé qui par la puissance suggestive du souvenir redevient présent». Et d'ajouter: «Cette double perception nous projette pour un instant hors de durée, hors de nos concepts habituels de forme, d'espace et de temps, hors du mental habituel» (1980, p. 125-126).

> Par analogie, le rêve, pendant le sommeil, nous instruit sur cette expérience. Au réveil, pendant un temps très court, nous percevons à la fois deux états de conscience différents: la réalité où nous sommes et la mémoire encore présente du rêve. C'est un état où nous sommes à cheval sur deux mondes coexistants (D. Desjardins, 1993, p. 375).

Ainsi purifié et pacifié, l'inconscient, conclut la spécialiste de cette pratique, laisse transparaître notre nature originelle, nous permet d'entrer en rapport avec elle. Voilà où mène finalement le lying: à la libération de l'identification au corps, à l'érosion de l'ego (1993, p. 299). Comme nous le rappellent toutes les grandes traditions spirituelles: sans mort à la vie ordinaire et à ses limitations, point de renaissance, de résurrection.

* * *

Que retenir en conclusion, à titre de renforcement? Que le lying est une expérience de non-dualité qui permet la connaissance en direct; qu'il n'est pas, à proprement parler, une thérapie, mais fondamentalement une démarche de purification qui s'inscrit dans la voie proposée par Swâmiji. En fait, comme le précise Arnaud Desjardins (1993, p. 177), ce maître indien nous invite à aller vers l'absolu en passant par le relatif — le relatif étant l'expression ou la manifestation de l'absolu —, à reconnaître qu'avant la non-dualité

transcendante, il y a d'abord une non-dualité psychologique qui consiste à ne pas être constamment perturbé, en conflit avec soi-même et avec l'autre. La liberté psychologique est donc un préalable à la liberté spirituelle et mystique. Ou comme l'écrit Denise Desjardins (1993, p. 23), le nettoyage de la psyché, en nous aidant à rejoindre «la partie tranquille de notre être» (Dieu ou notre véritable nature), devient partie intégrante de la démarche spirituelle. Mais pas plus que les autres thérapies, notamment celles à prédominance émotionnelle, le lying n'est la *libération*. Cependant, il y en prépare magnifiquement le terrain, car accepter que l'émotion soit levée, c'est reconnaître que le mécanisme habituel de l'émotion est une division, une dualité, c'est se préparer à accepter que la réalité soit ce qu'elle est. Et pour exister dans le présent, il faut être libre du passé, de son passé personnel. Ne s'agit-il pas d'enlever les vêtements, d'épurer le *moi* (ego), pour que notre nudité, notre *soi* se révèle et puisse être absorbé dans le *Soi*?

Vous pensez que vous voyez, et vous ne voyez pas que vous pensez.
(SWÂMIJI)

QUELQUES TRACES D'UNE DÉMARCHE DE RECHERCHE

Marche comme ton cœur te mène et selon le regard de tes yeux.
(ÉCCLÉSIASTE)

DES CAISSES DE RÉSONANCE

Ils s'appellent, en milieu chrétien, François d'Assise, Maître Eckhart, Jean de la Croix, Thérèse de Lisieux et Thomas Merton; ils ont pour noms, chez les hindous, Ramana Maharshi, Ma Amritamandamayi et Ma Ananda Mayi; il échappe aux typologies, l'indien Krishnamurti. Sans avoir forcément exercé la responsabilité de «maître» mais ayant marqué tous ceux qui les ont approchés, ces saints et ces sages n'appartiennent à aucune lignée, n'ont pas eu de «maître» au sens formel du terme. Même que certains ne se regardent pas comme guides ou gourous et ne considèrent pas leurs interlocuteurs comme disciples ou chelas (bien que ces derniers puissent se considérer comme tels). C'est le cas notamment de Jean de la Croix, Ramana Maharshi, Ma Amritamandamayi et Krishnamurti. Le premier, mystique chrétien, dit qu'il n'a pas d'autre guide que «cette lumière qui brille dans son cœur»; le second, sage védique, dont l'action s'exerce surtout dans le silence, ramène ses interlocuteurs à la «Grâce du Soi», immanente en tout homme; la troisième dit d'elle: «Amma n'a ni gourou ni disciple, Amma s'incline devant toute chose en ce monde. Tout est gourou pour Amma; elle a tout appris de la Nature»; le quatrième, ex-théosophe, plus catégorique, ne veut pas être considéré comme un gourou et ne veut pas prendre de disciple. De ce dernier, approchons la pensée, car elle nous ramène au cœur de notre sujet, la nature et le climat des rapports entre maître et disciple. Sans omettre de préciser, au passage, que d'autres saints ou sages, comme Shri Aurobindo, n'ont eu qu'un contact rapide de quelques heures ou quelques jours avec un guide, le temps d'une initiation...

Que nous apprend Krishnamurti sur le maître et le disciple ou mieux, selon ses propres termes, sur l'«orateur» et l'«auditeur»?

Quelques déclarations rapportées par un collaborateur de longue route, Robert Linssen, sont fort révélatrices de son discours:

- Comme le Bouddha historique, il souhaite que l'homme soit sa propre lumière: «Je désire que ceux qui cherchent soient libres [inconditionnellement] et non qu'ils me suivent».

- Considérant l'éveillé authentique comme une source constante de rayonnement vivifiant, il répète souvent: «Celui qui parle n'est qu'une caisse de résonance, il n'est pas du tout important. Il attire l'attention sur la façon dont vous pouvez vous écouter vous-même et si vous savez écouter, vous pouvez partir pour un voyage qui n'a pas de fin».

- Cet homme qui est «mort à lui-même», aux conditionnements résultant des mémoires du passé, écrit: «Je n'agis pas en tant que gourou, je ne vous apporte aucune consolation, je ne vous dis pas ce que vous devriez faire d'instant en instant, je ne vous demande absolument rien».

- À ses auditeurs qui ont tendance à reproduire inconsciemment la nature du rapport entre maître et disciple, il met les choses au point: «Guru» signifie «celui qui montre le chemin, qui indique la route [...], c'est un poteau indicateur [...]». Il ajoute: «On ne dépose pas de bouquets de roses au pied d'un poteau indicateur».

- Il ira jusqu'à affirmer: «Cette habitude que l'on a dans le monde entier de s'appuyer sur des guides spirituels et sur leurs systèmes me semble être une activité creuse et complètement futile» (1990, p. 105-109).

Avec Krishnamurti, s'agit-il d'un autre visage de maître ou d'un non-maître, lui qui veut nous affranchir de tout maître puisqu'il interpelle la pertinence, la nécessité d'avoir un maître? À première vue, ce regard particulier ou singulier, me semble bien éloigné de ceux que nous avons approchés dans notre tour d'horizon de la spiritualité mondiale. Du moins, son aspect provocateur, comme le note Linssen, n'est point sans rappeler les voies «abruptes» pour qui la révélation s'obtient par une «brusque levée du voile des illusions»

(p. 108). Sur l'essentiel cependant, il y a communion avec tous les guides qualifiés qu'ils s'appellent Ramana Maharshi, Arnaud Desjardins, etc.: tous renvoient le disciple, chela ou auditeur à son état original, à son être essentiel, à l'Être original en soi-même; tous se soumettent parfaitement à la Volonté de Dieu ou à «la nécessité des situations», selon l'appellation de Swâmiji. Mais alors le maître ne serait-il qu'une illusion anthropomorphique de la vérité? C'est quand même paradoxal cette nécessité, dans les traditions spirituelles, d'une co-présence (maître et disciple) puisqu'on dit par ailleurs que le contact entre les deux est au-delà du temps et de l'espace, que dans l'essentielle Réalité, le maître n'a pas de substance...

Je l'avoue: la *vision pénétrante* de Krishnamurti accroît mon intérêt pour les choses de l'*esprit*; sa démarche de travail, qui rappelle la maïeutique socratique, rejoint les tendances de mon propre enseignement construit sur la «question à examiner» plutôt que sur la «réponse à donner». Mais son approche est pour une élite spirituelle: seul l'auditeur dont le regard est tourné vers l'éternité peut réaliser le processus de l'auto-révélation en lui-même et par lui-même. Le chercheur embourbé dans ses scories, à plus forte raison l'apprenti-disciple, s'attend à plus qu'un «miroir métaphysique» dans lequel il peut prendre conscience de ce qu'il est, observer l'activité de son propre moi. Il veut quelqu'un qui l'accompagne dans sa démarche spirituelle, d'un être en chair et en os avec lequel il peut «converser de cœur à cœur», d'un guide qui soit «le cordon ombilical d'une naissance dans l'Esprit» comme l'exprime Patrick Lebail (1966-67, p. 147). Pour ce faire, il lui faut du temps pour approfondir sa relation avec le gourou, relation subtile «dont l'essentiel se joue dans le secret du cœur», dira Gilles Farcet; il lui faut des efforts soutenus pour ne plus considérer le gourou comme un autre que lui-même débarrassé de ses illusions.

UNE ÉVOLUTION DANS L'EXPRESSION

La fréquentation de guides et la consultation d'écrits m'ont permis de constater ou du moins de percevoir, en cette fin de siècle, une certaine clarification, voire évolution dans la dynamique relationnelle maître-disciple. J'ai plaisir à partager ces perceptions, ce que je fais

sous toute réserve étant fort conscient que c'est l'expression d'un voyageur qui vient à peine de larguer les amarres.

- Sur la guidance. Comme le disciple doit découvrir par lui-même son propre chemin, celui qui convient à sa nature propre, l'invitation à «suivre un maître» ou à «se rattacher à un maître» me laisse perplexe. Du moins ces expressions engendrent de nos jours des représentations, mentales et sociales, qui semblent peu compatibles avec la nécessaire liberté du chercheur spirituel. Le langage actuel nous inviterait à mettre l'accent moins sur le maître (il n'en a que faire de toute façon) que sur le disciple, moins sur l'enseignement de l'un que sur l'apprentissage de l'autre. Et ce dernier, le disciple, a peu besoin d'un modèle à suivre; il recherche plutôt un guide qui lui explique le chemin, lui fournit une carte pour s'orienter et lui donne la main pour franchir les étapes difficiles. C'est pourquoi l'invitation à «faire route avec un maître» me paraît une expression plus adéquate et plus dynamique que celle de «suivre ou s'attacher à un maître». L'un et l'autre, «vieux routier et jeune voyageur», ne sont-ils pas compagnons de voyage, ne s'accompagnent-ils pas mutuellement? L'important, au terme du processus, n'est-il point que le disciple devienne libre et responsable, soit lui-même, c'est-à-dire son propre maître?

- Sur le maître au pluriel. Rien n'empêche l'aspirant ou le disciple de s'asseoir aux pieds d'autres maîtres, des upagurus, comme le veulent les grandes traditions mystiques. Pour une double raison: d'une part chaque maître ne peut révéler que ce qu'il a lui-même expérimenté, éprouvé, réalisé, et chacun possède sa propre méthode pour se diriger vers ce but ultime; d'autre part c'est dans l'intérêt de l'élève de trouver des approches qui soient compatibles avec son caractère, sa sensibilité, sa réceptivité et ses capacités. Cette exploration peut conduire à un changement de maître, c'est dans l'ordre des choses. D'ailleurs, comme le rappelle Lama Govinda (1976), il n'existe cependant aucune rivalité entre eux pas plus qu'entre les divers aspects de la réalité ou de la vérité. Pour une raison fort simple: le vrai maître est capable de juger de la relativité de toutes les voies spirituelles, de la sienne en

premier lieu. Ce qui, en passant, renvoie à une question fort délicate: le maître universel (*Jagadguru*) existe-t-il? Peut-on dire pour Jésus, Mohammad et Siddhârtha (et d'autres) qu'ils ont la capacité de diriger chacun selon la pratique qui lui est propre, de donner un enseignement universel?[1]

Par le passé, l'ouverture à d'autres maîtres s'effectuait normalement au sein d'une même tradition ou école où on pouvait aller de saint en saint, de sage en sage. À l'heure de l'œcuménisme et du transport supersonique, les maîtres de toutes traditions voyagent, se rencontrent et dialoguent avec aspirants et disciples du monde entier. Et ces derniers en font autant: avec la complicité du maître principal, ils se déplacent d'un lieu à l'autre, d'un continent à l'autre, pour approcher d'autres maîtres éminents. Non pour amalgamer des discours et des pratiques — l'ascension ne peut s'effectuer qu'en empruntant une voie, complète en elle-même, chacune ayant son langage et ses méthodes propres, étant unique en son genre —, mais pour déboucher sur une meilleure compréhension de sa voie propre et de soi-même. En accueillant la tradition de l'autre, je redécouvre ma propre tradition[2].

- Sur le guerrier (ou le héros) spirituel. J'ai mis du temps, à cause de sa connotation militaire, à associer le qualificatif de «guerrier» au chercheur spirituel. Pourtant, toutes les grandes traditions ont recours à cette image, et les guerres étant de ce monde — elles sont «le degré zéro de l'amour» —, l'analogie reste valable, plus que jamais peut-être. C'est à l'esprit du guerrier qu'on fait référence, à son audace, à son héroïsme, à sa capacité de composer avec les difficultés et les obstacles. Comme le chevalier, le samouraï ou le *moujahidin* qui incarne

1 Si, établi dans la liberté fondamentale, le maître universel existe, il n'existe pas cependant de méthode universelle, quoique chaque méthode doive être transcendée pour ouvrir sur l'universel, et bien que toutes les grandes traditions puissent, comme le soutient René Guénon, remonter à une, à la «Tradition primordiale».

2 Dans *Bouddha, terre ouverte* (Albin Michel, 1993), Olivier Germain-Thomas examine cette question avec beaucoup de doigté.

et défend, au risque de sa vie, les faibles et les opprimés ainsi que les valeurs humaines et universelles, suggère Bentounès (1996, p.214). «Être un guerrier spirituel, écrit Sogyal Rinpoché, c'est développer un courage d'un genre particulier, foncièrement intelligent, doux et intrépide à la fois» (1992, p. 65). Comme le maître authentique a dû payer lui-même le prix de la liberté, le disciple authentique ne parvient au but que s'il ose approcher sa peur fondamentale. Le «positivisme naïf» et la «gentillesse spirituelle» type nouvel-âgiste n'ont pas de place dans la recherche de la Connaissance universelle et stable. En effet, le premier conduit au refoulement et non au surpassement de la peur, et le second, au maquillage de la réalité. Comme l'écrit Gabriel Gaboury, «la Voie n'offre pas de trajet à rabais, ni de réalisation à forfait» (1980, p. 181).

Certes les temps ont changé, les méthodes (en Occident du moins) se sont assouplies, mais la quête de l'Absolu, — l'oeuvre d'une vie —, c'est pour celui qui est digne et fort, qui est prêt à s'engager totalement, car le maître va demander des choses qui exigent un effort considérable. En fait, il va demander aux candidats s'ils sont réellement préparés à mettre en pratique l'enseignement qu'ils vont recevoir, s'ils sont prêts à passer de l'état de dilettantes à celui de personnes véritablement disciplinées. Sans qu'il exige pour autant que ses disciples acceptent le haut degré d'austérité que lui-même s'impose, recommande Chögyam Trungpa (1968, p. 74). Et si c'était plus difficile aujourd'hui, dans nos sociétés de consommation où tout nous détourne de la vie spirituelle qu'hier, dans les sociétés traditionnelles? Les méthodes peuvent toujours s'adapter, mais la sagesse elle-même, la voie, l'enseignement ne se diluent pas. «Le chemin est pour le héros», proclame Swâmiji.

- Sur le doute. Le doute est dans l'ordre des choses car il est une activité fondamentale de l'esprit. Mais le doute qui nous est familier, sous le couvert de la critique, prend souvent, comme le constate Sogyal Rinpoché, la couleur du doute cynique et nihiliste. Même plus, par manque de discernement, nous le prenons souvent pour la vérité ou nous l'utilisons comme faux-fuyant pour échapper à la réalité. Or ce n'est

qu'en osant «douter de son doute» que celui-ci peut devenir un «doute salutaire», un «doute intelligent», un «doute noble», qui met à l'épreuve la valeur de l'enseignement, de la pratique et du guide. Le doute devient ainsi partie intégrante du chemin vers l'éveil, une voie d'accès à la réalisation (1992, p. 174-175). Ce qui nous ramène aux paroles toujours actuelles du Bouddha, rapportées dans le *Kalamas Sutra*:

> Ne crois pas ce que tu as entendu;
> ne crois pas à des traditions parce qu'elles ont été transmises [...];
> ne crois pas simplement parce que c'est un texte écrit [...];
> ne crois pas sans plus à l'autorité de tes maîtres;
> mais écoute ton expérience et observe-la.

ou à des propos plus récents de Swâmiji et cités par Roumanoff: «Ne rien accepter du guru dont on a pas préalablement vérifié le bien-fondé et la véracité» (1990, p. 97). Doute fondamental qui origine dans la certitude intuitive que la vérité est une et que toute saisie ou description la fausse inévitablement.

Laisser monter ses doutes, les entendre avec le cœur, en prendre conscience, apprendre à douter de ses doutes, à se dire: «Et si c'était vrai», pour passer de la phase de l'imprégnation à la phase de l'évolution. C'est plus que jamais une habitude à développer, pour ouvrir les portes de la confiance totale. (À ne pas confondre avec une promesse totale, un vœu d'obéissance, qui est d'une autre époque.)

- Sur la science psychologique et la conscience. Entre la mystique (la science de l'esprit et de la conscience) et les diverses sciences de la matière et de la psyché, nous avons, dans cet essai, mis en dialogue démarche spirituelle et démarche psycho-thérapeutique. Ce qui nous a conduit à la nécessité d'être pleinement autonome avant de s'abandonner à un maître, à la nécessité de lessiver le moi, de dépasser l'ego, d'être soi, avant de se perdre dans le Soi. Cependant, nous avons complètement négligé d'interféconder le savoir spirituel et les savoirs scientifiques (notamment la physique subquan-

tique) bien que la tradition bouddhiste se prêtait bien à cet examen. Comme nous avons choisi de laisser ce propos aux spécialistes[1], nous préférons revenir brièvement sur ce qui touche ou interroge tous les aspirants: le rapport entre le spirituel et le psychologique. Si le premier critère pour être accepté comme disciple est d'avoir «un comportement normal»[2] et que celui-ci est largement dessiné ou défini au sein de la cellule familiale, bien des névroses devront faire l'objet d'un travail ou traitement préliminaire. Et pour cause: la séparation des parents et l'éclatement des familles, la fuite dans l'électronique et le virtuel, fragilisent l'enracinement du jeune, mettent à l'épreuve sa capacité d'adaptation face à l'incertitude ou l'ambiguïté, favorisent ses déséquilibres, socio-affectifs notamment. Et se prolongent — quand ils ne se renforcent point — avec l'avance en âge.

C'est dire que, beaucoup plus que par le passé, parce que les prescriptions et conditions sociales ont changé, le recours à des pratiques et techniques psycho-thérapeutiques s'avère nécessaire. Et que le «lying», cette plongée dans l'inconscient intégrée dans une démarche spirituelle, est promu à un bel avenir...

- Sur la raison et le cœur. Je crois «voir», mais ne fais que *regarder des mots*; je crois «ressentir», mais ne fais que *penser la sensation*. Comme l'individu de la grotte de Platon, je prends les ombres pour la réalité, la vérité. Ainsi que l'explique Erich Fromm, l'homme contemporain souffre de «cérébralisation»: une instruction poussée et continue, construite d'abord sur l'acquisition de connaissances purement intellectuelles — nécessaires aux réalisations scientifiques et techniques —, se retourne contre lui. Elle rend difficile toute

---

1 Voir: de Weber, *Dialogues avec des scientifiques et des sages* (Rocher, L'Esprit et la Matière); de Raymond Ruyer, *La gnose de Princeton* (Fayard); de Jean Bouchard d'Orval, *La Plénitude du Vide* (Louise Courteau éditrice); sous la direction de J.W. Hayward et de F.J. Varela, *Passerelles* – Entretiens avec le Dalaï Lama sur les sciences de l'esprit (Albin Michel).

2 Paradoxalement, pour les autres, suivre la voie est un indice sûr de folie!

démarche de transformation qui nécessite de «rendre conscient ce dont je n'étais qu'inconscient auparavant». Certes la réflexion ou spéculation intellectuelle, et son prolongement dans la parole ou le mot, peut *préparer* la découverte mais elle ne peut la *produire.* Et pour cause: par la «connaissance intellectuelle», l'individu n'expérimente que pensée et mémoire, donc réduit son être à son «moi cérébral». La découverte d'une réalité plus profonde repose fondamentalement sur une «connaissance, une expérience affective»; elle seule peut conduire à une vision intérieure qui donne, de moi-même et de mon environnement, un tout autre éclairage (1986, p. 121-123).

Cette reconnaissance affective, qui repose sur et s'inscrit dans le «lâcher-prise», est non seulement la condition première à toute démarche de transformation véritable mais aussi la condition de base au développement de toute relation de disciple à maître. En effet, sauf exception, c'est dans la mesure où l'aspirant peut *s'abandonner* à son maître, donc à lui-même, qu'il peut progresser sur la voie. Et c'est ici que la bât blesse: dans une culture de plus en plus centrée sur l'intellect (et l'egotisme), une déprogrammation s'avère nécessaire pour s'affranchir du processus de «cérébralisation». D'où l'importance croissante d'un travail de nature psycho-thérapeutique précédant ou accompagnant tout engagement spirituel.

Telles nous semblent les principales clarifications ou mutations en cours, qui affectent plus ou moins profondément la couleur de la relation maître à disciple.

DES MOTS POUR AGIR

Une femme amena un jour son jeune garçon au Mahatma Gandhi et lui demanda:
«Mahatma-ji, dites-lui de ne plus manger de sucre.
– Veuillez revenir dans trois jours», dit Gandhi.
Trois jours après, la femme revient avec son fils, et Gandhi dit au garçon: «Cesse de manger du sucre».
La femme demanda: «Pourquoi nous fallait-il attendre trois jours pour que vous lui disiez cela?»

Et le Mahatma répondit:
«Il y a trois jours, je mangeais moi-même encore du sucre»[1].

Peu importe leur voie spirituelle et leur appartenance culturelle, les maîtres reprennent sans cesse et sous des formes multiples cette parole de sagesse: les mots ne sont rien si celui ou celle qui les prononce ou les écrit ne les incarne pas. Justement, qu'en est-il des «mots» du présent texte, des mots qui ont exprimé des pensés qui logeaient dans la tête, des sentiments qui séjournaient dans le cœur et des émotions qui résidaient dans le hara? Qu'en est-il concrètement de cette nécessaire adéquation entre le discours et le vécu, entre le penser et le faire?

Ouf! cette question me donne la chair de poule... Sur la lame du rasoir, sur l'arête de la vérité-mensonge, je viens de me poser, de m'exposer. Et je sens, je sais que la dérobade n'est pas de mise; elle serait instantanément démasquée, car le chemin est avant tout une démarche de vérité. S'il m'est facile d'affirmer que les mots furent une occasion exceptionnelle d'approfondir intellectuellement le rapport maître–disciple, des nuances s'imposent sur le processus de transformation, de connexion à mes profondeurs et sur l'expérience concrète de ma relation à un maître. Certes la parole de mes proches peut m'offrir quelque lumière — encore que le discernement s'impose —, de même que celle des guides qui ont joué le rôle de miroir, mais c'est du fond de moi-même que doit jaillir la réponse.

J'écrivais, précédemment, que la condition d'apprenti me convenait parce qu'elle me garantissait une distance nécessaire pour garder un œil critique sur ce que je vivais et sur le retour de ce vécu. En fait, simple mécanisme de défense, cela me servait aussi de prétexte ou d'alibi pour éviter d'envisager le passage à la condition de disciple. Sans doute, devais-je expérimenter pour vérifier, voir par moi-même, avant d'aller plus loin. Je reconnais cependant que dans la quête d'une pleine autonomie, cette praxis ou expérience de vie (vécu et écriture) m'a permis d'acquérir plus d'aisance à jouer sur mon clavier intérieur, d'adapter un peu mieux mes convictions à mes

1 Cette anecdote, rapportée par Lama Denis Teundroup, est citée par Alexandre de Beauvilliers (1992, p. 56).

actes, de me donner une lucidité plus grande, d'unifier davantage ma personnalité, et de mieux comprendre le caractère sacré de la relation qui se construit entre le disciple et le maître.

Pour rendre possible l'abandon conscient (et non la soumission naïve) à un maître, encore faut-il me fortifier par des enseignements mieux intégrés, des pratiques méditatives plus vigilantes, des rencontres plus fréquentes avec des sages éminents. Sans omettre de m'approcher du regard du maître pour m'aider à voir en moi le Maître, c'est-à-dire l'Être. Ni oublier de prolonger, si nécessaire, mes lyings pour remuer les sables mouvants de l'inconscient, pour faire sortir les larves toujours enfouies dans les profondeurs. Ni négliger tout ce que je rencontre sur mon chemin et qui devient occasion d'apprentissage ou d'éveil, me rappelant cet hymne composé par l'ermite Milarepa lorsque se cassa le pot de terre qu'il utilisait pour faire bouillir les orties: «Même ce pot a été un gourou pour moi; il m'a révélé la loi de l'impermanence de toute chose et m'a libéré du dernier lien qui m'y rattachait» (cité par Govinda, 1976, p. 319). Joies et souffrances, vécues lucidement, consciemment, peuvent alors devenir des «marchepieds», des «tremplins» de libération.

Quel programme! Mais pour prolonger le banquet du cœur, je sais que le chemin parcouru ou celui qui reste à faire n'ont pas grande importance, et que seul compte celui que j'explore dans l'ici et le maintenant.

... Si je prenais d'abord le temps d'être passivement actif, juste pour me permettre d'accepter la vie, la réalité telle qu'elle est ou, pour reprendre une expression de sagesse amérindienne, «de couler sur le fleuve sans lui résister». Si je prenais le temps de faire silence, non point de l'habiter pour le combler, mais de me laisser habiter par lui, conscient qu'il me renvoie à moi-même, à la spiritualité, à la Vie.

Soyez en vous avec Dieu.
(Arnaud DESJARDINS, *En relisant les Évangiles*, p. 306)

Page blanche

ANNEXE

LE SENS DE L'EGO

Tanzan voyageait avec un autre moine, Ekido, sur une route boueuse quand ils rencontrèrent une fille vêtue d'un beau kimono en soie, incapable de traverser l'intersection. La soulevant sans hésiter dans ses bras, Tanzan l'aida à traverser la rue. Ekido ne dit rien jusqu'à ce qu'ils aient atteint un temple le soir et finalement il explosa de colère: «Les moines ne doivent pas approcher les femmes, et particulièrement, lorsqu'elles sont jeunes et jolies!
– J'ai laissé la fille de l'autre côté du croisement, répondit Tanzan, serais-tu encore en train de la porter»?[1]

S'il est juste de dire que le but de toute démarche spirituelle, l'axe de toute vie spirituelle est, selon l'expression d'Arnaud Desjardins, «l'effacement d'un certain mode de conscience» que l'on désigne généralement en français par «le sens de l'ego»[2], encore faut-il débroussailler quelque peu l'expression pour savoir ce qu'elle recouvre. Question de langage, précisons que cet «effacement d'un certain mode de conscience» correspond au *fana* des soufis et au *nirvana* des boudhistes et des hindous, c'est-à-dire au passage de la conscience ordinaire à la conscience supra-individuelle.

Si je fais référence à mon expérience empirique actuelle et que je dis: «moi, je», j'utilise alors des pronoms personnels qui participent, selon Lama Denis, d'une double nature authentique et illusoire: le

---

1 Cette anecdote est rapportée par Eric Edelmann, dans *Plus on est de sages, plus on rit* (1992, p. 38-39).

2 Pour l'essentiel, notre information provient de *Dialogue à deux voies* (1993) d'Arnaud Desjardins et Lama Denis Teundroup, plus précisément du chapitre 2 «L'ego au cœur du problème», p. 99-134. Bien qu'il y ait une certaine différence de terminologie entre les auteurs parce que se référant à des traditions différentes, le vedânta et le bouddhisme tibétain, leurs propos se rejoignent.

«moi» identifié à l'*ego*, c'est-à-dire à la *perception illusoire*, à la tendance duelle, dualiste et conflictuelle qui opère dans les passions en termes d'attraction, de répulsion, d'indifférence; le «je» identifié au *soi*, à la nature non dualiste, c'est-à-dire la *présence authentique* telle qu'elle est en moi-même, et à l'expression de cette présence par l'amour, la compassion, la confiance, le service. Le problème c'est que le moi masque le je, l'ego voile le soi, l'illusion cache l'authentique. Comme si l'identification au personnage désigné par mon prénom et mon nom — donc l'identification à ma personnalité, à mon histoire, à mon hérédité —, me plaçait, pour reprendre l'image de Ramana Maharshi, dans la peau de l'acteur qui se prend pour le rôle (personnage, objet, etc.) dans lequel il est distribué et qui oublie sa propre existence, sa nature profonde, sa véritable identité (1993, p. 102-103 et 106).

Pour que l'ultime accomplissement puisse s'opérer, que l'ego puisse être dépassé, transcendé, encore faut-il que l'ego soit normalement formé, structuré, affirmé, équilibré. Qu'il soit «normosé» pour «normalement névrosé», selon le terme de Lama Denis, ou «en bon état» et «en bonne santé», selon les qualificatifs d'Arnaud Desjardins. Pour être capable d'entendre, de voir, de sentir, de communiquer sans être submergé, emporté par ses émotions. Et pour cause: la recherche de l'essence ultime de notre être, la descente dans les profondeurs de nous-mêmes qui s'accompagne d'inévitables crises de parcours, exigent un minimum de solidité dont les deux piliers sont l'ancrage dans le hara (le rapport au corps) et l'ouverture de l'intelligence du cœur. Comme le proclame la formule consacrée: «Pour se donner, il faut s'appartenir», formule que les maîtres enseignants traduisent de façon analogique: pas plus qu'une chenille malade ne peut se métamorphoser en papillon, une personne inhibée psychologiquement ne peut sortir de la dualité. À moins de faire un travail préparatoire, un déblocage psychologique, un lessivage de ses malaises issus de *samskaras*, pour atteindre un certain niveau de développement personnel (p. 104-112).

Le dépassement de l'ego, de la limitation égocentrique, de l'illusion de l'ego, ne peut être le fruit d'une approche répressive. Pour expliquer, empruntons une autre analogie de maîtres sages: «Si de la chenille naît le papillon, ce n'est pas en écrasant l'une que naîtra l'autre». N'est donc pas approprié de parler de l'annihilation, de la

destruction, de la mort de l'ego — ce qui n'est, aussi paradoxal que cela puisse sembler, qu'une façon subtile de nourrir, de renforcer l'ego, dira Lama Denis (p. 107). Notre condition humaine étant ce qu'elle est — on ne peut lui échapper —, seule une attitude d'acceptation, un «égoïsme intelligent» ouvre la porte à la transformation. En d'autres termes, la progression sur le chemin passe obligatoirement par l'épanouissement de l'ego jusqu'à ce qu'il devienne tellement «vaste» qu'il inclut tout, comprend tout — ce qui est le contraire d'un ego hypertrophié. Est dans l'ordre cependant affirme Arnaud Desjardins, de parler de destruction, d'élimination, d'extermination du *mental* (*manas,* ce qui signifie «mensonge») dont le fonctionnement distordu et retors vient contrecarrer le processus d'épanouissement de l'ego, lequel erre dans les illusions, cherche dans de fausses directions (p. 126-128). En fait, le mental a toujours une double fonction: il voile ce qui est, le vrai, et fait voir ce qui n'est pas, le non-vrai; il refuse la réalité ou la déforme. Ce «tortionnaire» que nous portons à l'intérieur de nous, ce «malin» diabolique et satanique dont parlent les *Évangiles* et que dénoncent toutes les traditions, est le produit de toutes les impressions — agréables ou désagréables — que nous avons enregistrées. S'il est avant tout une réalité psychologique individuelle, *mon* passé, il est également un fragment d'un mental universel, d'une réalité psychologique collective, *le passé*[1].

Diversifions nos sources pour porter un regard éclaté sur le sens de l'ego. Le Cheikh Bentounès nous apprend que, dans le *tasawwuf*, l'ego est divisé en trois degrés ou est de trois natures: le premier degré est celui de l'ego le plus difficile à dompter car il aime les choses obscures et jouit du mal; le deuxième est celui d'un ego tantôt négatif et tantôt positif, qui fait le mal et ensuite le regrette; le troisième constitue l'ego apaisé. Dans tous les cas l'ego demeure toujours présent: il ne s'agit pas de le tuer mais de le pacifier, de l'éclairer. «S'il disparaissait totalement, nous n'existerions plus», écrit-il (1996, p.133).

Abordant ce sujet, le Dalaï-Lama apporte un autre éclairage. À son avis, il y a deux sortes d'ego: l'un correspond à une très haute idée

---

1 Arnaud Desjardins, «La guerre sainte» (conférence enregistrée à Font d'Isière).

de soi-même; l'autre, à un sentiment fort qui est de l'ordre du «je peux faire», «je dois faire». Si le premier est «une fausse route génératrice d'ennuis», le second, au contraire, est «un sentiment de soi fort nécessaire», car «c'est la base de la détermination humaine, du courage». Réflexion qu'il conclut par une direction à donner à notre action: «Ce qui doit prévaloir, c'est le fait de diminuer le sens négatif de soi» (C. Pringle et A. Alder, 1992-93, p. 150).

De le diminuer jusqu'à son érosion totale. Alors je ne suis plus séparé, je ne me distingue plus de l'autre, de la nature, de Dieu, de l'Absolu. Je perds ma conscience limitée, individualisée; j'aboutis à la conscience illimitée, infinie, supra-individuelle.. C'est l'état-sans-ego. La petite goutte d'eau rejoint l'océan, le soi est absorbé par le Soi.

Enfin, comme apport complémentaire aux spirituels, accueillons les propos d'un scientifique. Pour le biologiste des passions et du Malin, Jean-Didier Vincent, «Le Diable, c'est la vie», écrit-il dans son ouvrage *La Chair et le Diable*. Il précise: «Ce mythe du diable, je l'utilise non pas pour représenter un individu extérieur à l'être, une créature mauvaise qui viendrait combattre en nous ce qu'il y a de bon et de divin, mais bien comme un processus au cœur de notre être, de notre chair, et donc de notre esprit, puisqu'il n'y a pas de clivage entre l'un et l'autre. Le diable, c'est le Grand Opposant». Le biologiste et neuro-psychiatre rejoint ainsi l'image du Grand Diviseur dont parlent les mystiques.

S'il y avait en moi une conscience du Je, je pourrais exprimer qui je suis. Mais comme il n'y en a aucune, je suis ce que vous choisissez de dire à mon sujet. (Mâ Ananda MOYÎ)

Je ne suis pas mon corps. [...] Ce que je suis devenu avec le temps n'a pas d'âge. (RAM DASS)

BIBLIOGRAPHIE

ADLER, Alexandre (1992-1993), «Il était une fois le Tibet», *Revue Vogue,* déc. 1992 – janv. 1993, n° 732.

Atlas des religions (1994), Sous la direction d'Antoine Sfeir, Plon Mame.

BAILLARGEON, Stéphane, *Le Devoir:*

- (1993), «Aux sources du mal», 31 mai et 1er juin, B2;
- (1995), «Porter la plume dans la plaie», 3 avril, B4;
- (1995), «Vatican II», 28 déc. B1 et 8;
- (1996), «Femmes et religions», 8, 15 et 22 avril, B;
- (1996), «Le diable au corps», 11 mars, B1.

BANCROFT, Anne (1991), *Femmes en quête d'absolu*, traduction, Albin Michel.

BARBIANA (1968), *Lettre à une maîtresse d'école*, traduction française, Mercure de France.

BEAUVILLIERS, Alexandre de (1992), «Entretien avec un lama français», *L'autre monde*, 3e trim.

BENTOUNÈS, Cheikh Khaled (1996), *Le soufisme Coeur de l'Islam,* (collaboration Bruno et Romana Solt), Table Ronde.

BIES, Jean (1993), «Arnaud Desjardins, le Yoga vers le Soi», *Terre du Ciel,* juillet-août. Entretien.

BIRKETS, Sven (1994), *The Gutenberg Elogies, The Fate of Reading in an Electronic Age*, Faber.

BOBIN, Christian (1992), *Le Très-Bas*, Gallimard.

BRUNEL, Marie-Lise (1988), *L'empathie au service de l'expertise pédagogique.* Conférence prononcée à l'Université d'Aveiro, Portugal, 25-28 juillet.

CARLCHUFF, R.R. (1988), *L'art d'aider*, éd. de l'Homme.

CARNAC, Pierre (1992), «L'ère des maîtres est-elle révolue?» *L'autre monde,* 3e trim.

CHAMBRON, Henri (1966-67), «Du psychothérapeute au Maître ultime», *Revue Hermes*, n° 4, 1966-1967.

CHEVALIER, Jean (1984), *Le soufisme*, Que sais-je?, # 2176, PUF.

CLÉMENT, Olivier (1990), «Les starets dans la tradition orthodoxe», *Maître et disciples dans les traditions religieuses*, Cerf.

DAVID-NÉEL, Alexandra (1977), *Le Bouddhisme du Bouddha,* ré-édition, éd. du Rocher.

DAVID-NÉEL, Alexandra (1991), *Journal de voyage*, Plon.

DAVY, Marie-Madeleine (1990), «Le maître intérieur», *La Revue Française de Yoga*, n° I, Nouvelle Série.

DESJARDINS, Arnaud[1] et TEUNDROUP, Lama Denis, (1993), *Dialogue à deux voies,* La Table Ronde.

DESJARDINS, Arnaud (1980), *Tu es cela,* La Table Ronde.

DESJARDINS, Arnaud (1990), *En relisant les Évangiles,* La Table Ronde.

DESJARDINS, Arnaud (1992), *La voie et ses pièges*, La Table Ronde.

DESJARDINS, Arnaud (1996), *L'Ami spirituel,* La Table Ronde. En collaboration avec Véronique Loiseleur.

DESJARDINS, Denise (1980), *La mémoire des vies antérieures,* La Table Ronde.

DESJARDINS, Denise (1993), *La stratégie du Oui. L'émotion et ses thérapeutiques. De la tradition au lying,* La Table Ronde.

DESJARDINS, Denise (1994), «Gérer ses émotions», *Terre du Ciel,* n° 25, août-sept., entretien avec Bruno Solt.

DIACON, Eric (1990), *Au loin la Liberté* (Traduction de *Freedom in exile*), Fayard.

---

[1] La liste des ouvrages (livres et films) d'Arnaud Desjardins figure déjà dans le document. Nous n'identifions ici que les écrits les plus utiles à notre production.

DORÉ, Joseph (1990), «Aperçus sur la direction spirituelle dans le catholicisme», *Maîtres et disciples dans les traditions religieuses*, Cerf.

DUMAIS, Monique et ROY, Marie-Andrée (1989), *Souffles de femmes,* Cultures féministes de la religion, éd. Paulines.

DUMONT, Fernand (1994), «Le rôle du maître: aujourd'hui et demain», *L'action pédagogique,* 17, 50-61.

DÜRKHEIM, Karlfried Graf (1968), *Pratique de la voie intérieure,* Le courrier du livre.

EDELMANN, Eric (1992), *Plus on est de fous, plus on rit,* La Table Ronde.

EGAN, Gérard (1987), *Communication dans la relation d'aide,* HRW.

FLACELLIÈRE, Robert (1971), *L'amour en Grèce*, Hachette.

FROMM, MARTINO, SUZUKI (1986), *Bouddhisme Zen et psychanalyse*, 3e édition, traduction française, Quadrige, P.U.F.

GABOURY, Placide (1990), *Mûrir ou comment traverser le Nouvel Âge sans se perdre*, Libre Expression.

GABOURY, Placide (1995), «Inviter la grâce», *Guide Ressources*, sept.

GEFFRÉ, Claude (1990), «Conclusion», *Maîtres et disciples dans les traditions religieuses* (sous la direction de Michel Meslin).

GERMAIN, Gabriel (1966-1967), «Les maîtres spirituels dans l'Antiquité classique», *Hermes,* n° 4.

GERMAIN-THOMAS, Olivier (1993), *Bouddha, Terre ouverte*, Albin Michel.

GOODMAN, David (1988), *«Sois ce que tu es». Les enseignements de Ramana Maharshi,* trad. Maurice Salen, Paris, Maisonneuve.

GOVINDA, Lama Anagarika (1969 et 1976), *Le chemin des nuages blancs. Pèlerinage d'un moine bouddhiste au Tibet* (1932 à 1949). Traduit par Josette Herbert et Antoinette Perelli, Albin Michel, Spiritualités vivantes.

GUEDON, Claude, (1996), *La Planète Cyber, Internet et cyberespace,* Gallimard.

GUILLAUMONT, Antoine (1990), «L'enseignement spirituel des moines d'Egypte: la formation d'une tradition», *Maître et disciples dans les traditions religieuses*, Cerf.

GURDJIEFF (1983), *Récits de Belzébuth à son petit fils,* T.I., Rocher/ Littérature.

GYATSO, Tenzin (1992), *La Méditation au quotidien*, traduit de l'anglais par C.B. Levenson, éd. Olizane.

HAWKING, Stephen (1995), «Le Point», *Radio Canada* (4 sept.).

HOUDE, Renée (1995), *Des mentors pour la relève. Essai*, Le Méridien.

ILLICH, Ivan (1971), *Une société sans école,* Seuil.

JARCZYK, Gwendoline et LABARRIÈRE, Pierre-Jean (1995), *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, Albin Michel.

JUNG, Carl Gustav (1966), *Ma vie*. Souvenirs, rêves et pensées recueillis et publiés par Améla Jaffé. Trad. Roland Cohen, Gallimard.

KERNÖAC'H, Yves (1994), «En Inde, la survie d'un Tibet en miniature», Revue *GEO,* n° 18, août.

LEBAIL, Patrick (1966-1967), «Les visages du maître dans le Vedânta», *Hermes*, n° 4.

LEBRUN, Paule (1991), «Scandales aux pieds du Bouddha», *Guide Ressources*, vol. 7, n° 1, sept.

LEBRUN, Paule (1993), «Les maîtres et les disciples», *Radio-Canada*, mars. Interview mené par Robert Blondin.

LEGENDRE, Renald (1988), *Dictionnaire actuel de l'éducation,* Larousse, Paris-Montréal.

Les Apothegmes des Pères du désert, Coll. «Spriritualité orientale», Bellefontaine.

Le nouvel Observateur (1996), Hors-série n° 28 – «La soif de Dieu. Voyage au cœur des religions», Paris.

LINGS, Martin (1977), *Qu'est-ce que le soufisme*? Traduction, éd. du Seuil.

LINSSEN, Robert (1990), «Les rapports de maître à disciple dans l'enseignement de Krishnamurti», *Revue Yoga*.

Livre des Anciens, Apothtegmes des Pères (1995), traduit du grec en latin par le bienheureux Paschase. La traduction française est de dom Lucien Regnault, éd. de Solesmes.

LOISELEUR, Véronique (1981), *Anthologie de la non-dualité. Le miracle du oui*, La Table ronde.

LUCIER, Pierre (1995), «L'université au coeur de notre avenir». Allocution prononcée le 4 mai au Congrès de la Fédération québécoise des professeur-e-s d'université.

MARCHAL, Jean (1990), «Le transfert dans la relation médecin-malade et le maître intérieur», *La Revue Française de Yoga*, n° I, Nouvelle Série.

MARROU H.-I. (1948 et 1981), *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, première partie, éd. du Seuil.

MASQUELIER, Ysée (1990), «Préface», *Revue Yoga*.

MESLIN, Michel (sous la direction de) (1990), *Maîtres et disciples dans les traditions religieuses*, Cerf.

MOLÉ, Marijan (1982), *Les Mystiques musulmans*, Les Deux Océans.

NARS, Seyyed Hossein (1966-1967), «Le maître spirituel dans la littérature soufie persane», *Hermes*, n° 4.

NATHAN, Philippe (1992), «10 questions à Alejandro Jodorowsky», *L'autre monde*, 3e trim., entretien.

PALMERO, J. (1958), *Histoire des institutions et des doctrines pédagogiques par les textes*, SUDEL.

PHILIPPE-JONES, L. (1982), *Mentors and Protégés*, Arbor House.

PINEAU, G. et LeGRAND, J.-L. (1993), *Les histoires de vie*, Que sais-je?, # 2760, PUF.

PINEAU, G. et MARIE-MICHÈLE (1983), *Produire sa vie: autoformation et autobiographie*, Éditions Saint-Martin.

PORTELANCE, Colette (1996), *La liberté dans la relation affective,* Collection Psychologie, Les Éditions du CRAM.

POSTIC, Marcel (1979), *La relation éducative*, PUF.

PRINGLE, C. et ADLER, A., (1992-1993), «Ainsi parle le Dalaï-Lama», *Revue Vogue*, déc. 1992 - janv. 1993.

RAGUIN, Yves (1985), *Maître et disciple*, Desclée de Browver.

RAHULA, Walpola (1961), *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, Sagesses, éd. du Seuil.

RINPOCHE, Sogyal (1993), *Le livre tibétain de la vie et de la mort,* traduit de l'anglais, La Table Ronde.

ROGERS, Carl (1972), *Liberté pour apprendre*, traduction française, Dunod.

ROGERS, Carl (1984), «L'éducation, une activité personnelle», dans A. Abraham (éd.): *L'enseignant est une personne*, ESF.

ROUCHE, Michel (1996), *Clovis*, Arthème Fayart.

ROUMANOFF, Daniel (1990), «La relation de maître à disciple dans le Vedânta», *Revue Française de Yoga*, n° 1, Nouvelle Série.

ROUMANOFF, Daniel (1996), *Psychanalyse et Sagesse orientale,* L'Originel.

ROY, Marie-Andrée (1996), *Les ouvrières de l'Église*, Médiapaul.

ROY, Maurice (1991), «L'irréductible Languirand, *Guide Ressources*, vol. 7, n° 1, sept.

SCHUON, Frithjof (1966-1967), «Nature et fonction du maître spirituel», *Hermes,* n° 4.

SCRIMA, A. (1966-1967), «La tradition du père spirituel dans l'Église d'Orient», *Hermes*, n° 4.

SHAH, Idries (1990), «Le maître, l'enseignement, le disciple», *Revue Yoga*.

SMEDT, Marc de (1990), «De la maîtrise aujourd'hui. Conversation avec Arnaud Desjardins», *Nouvelles clés*, mai-juin, entretien.

SOLERE, Jean-Luc, CNRS (1993), «Philosophe et amour de la sagesse: entre les Amiens et Nous, l'Inde», *Inde-Europe. Post modernité.* Colloque de Céret, sous la direction de J. Poulain et R. Ivehovic.

SOURDEL, Dominique (1962), *L'islam*, Presses universitaires de France.

SRINIVASAN, R. (1984), *Entretiens avec Swami Prâjñanpad,* L'originel.

TEUNDROUP, Lama Denis et DESJARDINS, Arnaud (1993), *Dialogue à deux voies*, La Table Ronde.

TOMATIS, Patrick (1990), «De la difficulté d'être disciple», *Revue Yoga.*

TRUNGPA, Chögyam (1968), *Né au Tibet,* traduit de l'anglais par Michel et Anne Berry, Points Sagesses, Bucket/Chastel.

VEILLETTE, Denise (sous la direction de) (1996), *Femmes et religions*, PUL/ CCSR.

VETTER, André (1994), «Ce qui refuse de s'éteindre du côté de Lhassa», *Revue GEO*, n° 186, août.

VIDAL, Laurence (1995), *Le dalaï-lama, Un certain sourire*, Calmann–Lévy.

VIGNE, Jacques Dr (1991), *Le maître et le thérapeute*, Albin Michel.

VITRAY-MEYEROVITCH, Eva de (1994), «La purification du coeur en mystique musulmane», *Terre du Ciel,* n° 26, oct.-nov.

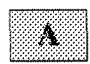
VITRAY-MEYEROVITCH, Eva de (1995), *Anthologie du soufisme*, Albin Michel.

WIJAYARATNA, Môhan (1991), *Les moniales bouddhistes. Naissance et développement du monarchisme féminin*, Cerf.

page blanche

GLOSSAIRE

Seuls les mots d'usage courant, en référence aux traditions spirituelles d'Orient et à la tradition chrétienne orthodoxe, sont définis.



Abba: «père», «ancien», maître spirituel; dirige des «frères», des moines dans leur vie communautaire.

Advadhuta: maître de «la folle sagesse» qui travaille par le paradoxe et use de démarches radicales.

Advaïta: non-dualité, philosophie présente dans les *Oupanishads* et développée particulièrement par l'école du *Vedânta*.

Ammas: «mères spirituelles» dans la tradition chrétienne orientale.

Anachorète: moine qui se retire, vit en solitaire; un reclus, un ermite.

Anamnèse: procédé, chez Platon, qui consiste à ressortir du souvenir ce qui est enfoui en soi. Rappelle la maïeutique de Socrate.

Apophtegme, ou Parole (des Pères): réponse donnée par un *ancien* à la question posée par un moine plus jeune.

Arahant: dernière étape de l'éveil; le *nirvana*.

Arhat: être qui atteint l'état *d'arahant*.

Ashram: lieu de formation, de méditation et d'expérimentation voué à la recherche de l'essentiel. La vie d'un ashram s'organise autour d'un maître, d'un *guru*.

Atman: le soi individuel ou le Soi universel (les deux sens sont possibles car il n'y a pas de majuscules en sanscrit).

B

Baqâ: subsistance dans l'Absolu, union permanente avec l'Absolu (Dieu).

Baraka: influx divin, bénédiction.

Bardo: état intermédiaire indéterminé entre la mort et la naissance.

Bâtin: le caché, l'ésotérique.

Bhikkhu et *bhikkhuni*: moine ou moniale bouddhiste ayant reçu l'ordination majeure.

Bodhi: arbre-Bo, l'arbre de Sagesse; notre essence éveillée, la suprême sagesse.

Bodhicitta: le cœur de l'esprit d'éveil; l'origine, la source du chemin spirituel.

Bodhisattva: être qui atteint l'éveil, l'illumination, mais renonce au *nirvâna* pour venir en aide et libérer l'humanité.
Bôn, bônisme, bôn-po: ancienne religion des Tibétains, d'inspiration animiste ou chamaniste.
Bouddha, ou «L'Éveillé»: le Bouddha «historique»; l'être qui a atteint l'éveil, la libération, le nirvana.
Bouddhéité: délivrance par la compréhension de la nature réelle des choses, y compris celle du processus karmique lui-même.
Brahman: l'Absolu.
Brahmane: membre de la plus haute caste en Inde, caste chargée de l'enseignement traditionnel.



Cénobite: moine qui vit en communauté.
Cheikh: le maître chez les «sunnites».
Chela: disciple, élève.



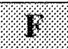
Dalaï-lama: «*dalaï*», un mot mongol qui signifie Océan; «*lama*», un terme tibétain inspiré de *Guru* (en sanscrit), qui désigne le Maître.
Dharma: l'ordre du monde, loi gouvernant toute existence; la Doctrine et la Discipline formulées par le Bouddha.
Dhikr: mémorisation, invocation, rappel, réminiscence (de Dieu).
Dualité: approche métaphysique pour qui toute réalité s'explique par deux principes opposés, par la coexistence de deux principes irréductibles.
Dukka: souffrance, conflit, insatisfaction.
Dzogchen: le courant de sagesse le plus ancien et le plus direct du bouddhisme, la source même des enseignements sur les *bardos*, l'essence de la science de l'esprit.



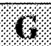
Ego: dans le sens commun, il désigne le «moi» humain ordinaire; de façon plus subtile, ce sont les mouvements incessants d'attachement à une notion illusoire du «je», du «moi» ou du «mien» qui n'a pas d'existence intrinsèque.

Esprit: le premier sens est l'esprit ordinaire qui pense, qui est affecté par les influences extérieures; le second est la nature même de l'esprit, son essence la plus profonde, c'est la conscience originelle, le «maître intérieur».

Éveil: l'état de béatitude éternelle, le *nirvana*. L'être éveillé ou réalisé est situé sur un autre plan de conscience et est animé par la compassion.



Fanâ: état d'annihilation, d'extinction, d'anéantissement dans l'Absolu.



Geloug-pa («vertueux» ou «bonnets jaunes»): la plus récente des grandes écoles du bouddhisme tibétain; l'accent est mis sur les études scripturales et, d'une façon générale, sur l'érudition.

Gnose: approche de la connaissance qui repose sur le comprendre et le voir, la pensée et l'intuition, l'expérience intellectuelle et affective; c'est la «connaissance-communion».

Gourou ou *Guru* (en sanscrit): maître qui dispense la connaissance et guide un disciple, un élève dans sa démarche d'apprentissage.

Guéshé: docteur en théologie bouddhique.

Gurubaï: «frères et sœurs par le gourou», disciples autour d'un maître.

Gurupuja: cérémonie hindoue, fête annuelle du gourou.



Hadîth: paroles du Prophète Mohammad selon la tradition.

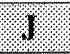
Haqîqa: Réalité divine en laquelle le mystique tend à s'unir.

Hésychaste: mystique établi dans la paix de l'union avec Dieu.

Hinayâna, ou «Petit Véhicule»: l'une des trois doctrines ou voies du bouddhisme qui conduit à l'éveil ultime.



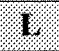
Ihsân: l'excellence.
Imâm: le maître chez les «schî-ites».
Îman: la foi.
Incarnation: voir «réincarnation» et «*tulku*».
Islâm: «se remettre à Dieu, à l'Absolu» (soumission).



Jagadguru: le maître universel.



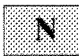
Kâ'ba: sanctuaire de la Mecque.
Kadam-pa: l'une des grandes écoles du bouddhisme tibétain; l'accent est mis sur l'instruction scripturale et la pratique de l'amour universel.
Kagyü-pa: l'une des grandes écoles du bouddhisme, au Tibet; ordre qui privilégie l'art de méditer et la pratique des rituels religieux.
Kangyur: le canon bouddhique.
Karma: «action» ou «résultat de ses actions»; enchaînement perpétuel des causes et des effets.
Khadir: symbole du maître spirituel.
Khîdr (al): le maître intérieur.
Kirqâh: cérémonie d'initiation du postulant soufi.



Lama (équivalent du mot sanscrit «gourou»): maître, moine ou laïc, qui dispense la connaissance.
Libération: voir «éveil» et «*nirvana*».
Lying: approche d'investigation de l'inconscient qui s'inscrit dans une ascèse spirituelle.

M

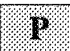
Ma'rifa: connaissance ésotérique.
Mahâyâna, ou «Grand Véhicule»: l'une des trois doctrines ou voies du bouddhisme qui conduit les êtres à l'illumination.
Maïeutique: art d'accoucher les esprits, découvrir la vérité que l'on porte en soi (méthode d'apprentissage de Socrate).
Maître: voir *guru*.
Majdhûb: sages soufis originaux dits «aspirés en Dieu».
Manas: organe mental, le mental.
Mantra: parole de force sur laquelle on médite; sorte d'oraison incantatoire.
Maya: illusion fondamentale.
Mö gü: dévotion en tibétain, renvoie à aspiration et respect.
Moksha: libération, l'ultime but de la vie humaine.
Murïd: aspirant disciple soufi.
Murshid: maître soufi accompli.



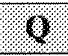
Nangpa: bouddhisme, en tibétain.
Nirvâna: l'état de béatitude éternelle.
Non-dualité: approche métaphysique qui prône la passion de l'unité, la compréhension de l'Un, dans le rejet de toute forme de séparation, de division.
Nyingma-pa: la plus ancienne des quatre écoles du bouddhisme tibétain.



Oupanishads: dans l'hindouisme, textes sacrés qui expriment un enseignement de non-dualité.



Pîr: maître spirituel chez les Iraniens et les Afghans.
Pneuma: souffle; Souffle (Esprit Saint).
Prana: souffle, énergie vitale, qu'on apprend à diriger par le *yoga*.
Pranam: prosternation, geste d'humilité qui symbolise l'ouverture à une autre dimension.



Qalb: cœur; organe de l'intuition suprarationnelle.
Qor'an: «Parole incrée de Dieu», texte sacré pour les musulmans.
Qûtb: le «pôle», le maître sur lequel va s'appuyer le disciple soufi.

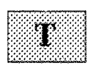


Réincarnation (ou *tulkû*): être qui a maîtrisé la loi du karma, atteint la réalisation ou éveil et choisi de renaître pour aider les autres.
Rigpa: l'énergie manifestée de la nature de l'esprit.
Rinpoché («Très précieux»): titre donné, au Tibet, à des maîtres spirituels renommés, et à leur réincarnation. Voir *tulkû*.

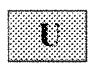
S

Sadguru: maître véritable, authentique, parfait; il est l'archétype des archétypes.
Sadhana: pratique spirituelle régulière, démarche ou ascèse spirituelle.
Sage et *Saint*: témoins de l'amour inconditionnel et de la transcendance (dans les traditions orientales).
Sakya-pa: une des grandes fondations monastiques du Tibet.
Sakyadhita: organisme mondial de femmes bouddhistes.
Sama: danse rituelle sacrée chez les soufis.
Samâdhi: discipline mentale.
Samsâra: loi de la transmigration, du cycle ou de la ronde des existences.
Samskara: tendance innée, conditionnement profond.
Sangha: communauté des bouddhistes passés, présents et à venir.
Sat-cit-ananda: être-conscience-bonheur, un des noms de l'Absolu.
Schî'ites: partisans d'Ali, le gendre de Mohammad, et de sa descendance.
Sem: esprit ordinaire.
Shamanera: novice dans un monastère.
Sharia: loi révélée qui comprend le *Qor'an*, les *Hadits* ou traditions et les *ulmas* et *fuqaha* ou interprétations.
Sheikha: femme maître soufie.
Silsilâh: chaîne initiatique.

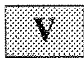
Soi: dans la psychologie jungienne, c'est le psychisme arrivé à son plein degré de développement (c'est un «moi» épanoui); dans la métaphysique hindoue, c'est l'aspiration à se libérer de toute forme d'asservissement, à faire émerger derrière sa personnalité ce qui n'est pas affecté (c'est le MOI universel et transcendantal, c'est l'Absolu).
Soufi: mystique musulman, maître musulman.
Starets: terme d'origine russe s'appliquant généralement aux maîtres spirituels.
Startchestvo: tradition russe qui repose sur le charisme de «com-passion» ou de «sym-pathie».
Sunnites: gardiens de la *Sunna* (voie, tradition), se rattachent au Prophète.
Sutra: livre des Écritures canoniques.



Tantra: traité relatif aux méthodes de concentration spirituelle; livre d'instruction concernant des formes particulières de *yoga*.
Tantrayâna: l'une des doctrines ou voies du bouddhisme qui induit à la libération totale.
Tantrisme: des livres sacrés *Tantra*. C'est le *Vajranyâna*, la branche du bouddhisme tibétain.
Tarîqa: la voie, le chemin, la méthode; la confrérie.
Tasawwuf: mysticisme; la mystique soufie.
Tawhid: unité, unification, unicité avec Dieu.
Tengyur: commentaires du *Kangyur*.
Therâvada: branche particulière du *Hinayâna*; empruntera la route du sud pour gagner le Sri Lanka puis la Birmanie et l'Indonésie.
Tisarana: Tripe Refuge (*Bouddha-Dharma-Sangha*).
Tong-pa-gni (Vide-en-soi): *nirvâna*, en tibétain.
Tulkû: être réincarné (voir «Réincarnation»); émanation ou incarnation d'influences spirituelles particulières.



Umma: la communauté musulmane.
Upa-guru: maître secondaire ou complémentaire.
Upasaka: étudiant ayant prononcé le vœu de célibat monastique.



Vajranyâna, ou «Véhicule de Diamant»: branche particulière du Grand Véhicule; bouddhisme tantrique pratiqué au Tibet, au Népal et en Mongolie.
Vedânta («la fin des *Védas*): doctrine de la non-dualité (*advaïta*) telle qu'on peut l'établir à partir des *Védas*.
Védas: textes sacrés hindous.



Walî: saint, aimé, protégé de Dieu; le maître soufi.
Wilâya: l'illumination chez les soufis



Yoga: toute méthode spécifique pour maîtriser les tendances à la dispersion du mental et du corps.
Yogi: celui qui pratique une telle méthode et, plus spécialement, celui qui s'est qualifié comme Maître dans cet art spirituel.



Zaouia: lieu où la communauté vit, travaille, prie et s'instruit sous la direction d'un maître.

Le travail est salutaire, mais il faut savoir faire la pause, se ré-créer.